Der Standpunkt Kierkegaards innerhalb der Religionspsychologie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Christian Nielsen

aus Rinkenis.

AGAD. LIBRAT. RIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Juni 1911.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1911.

21

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung: Als Ausgangspunkt für die Darstellung Kierkegaards dient sein Trieb zur persönlichen Existenz. (S. 1—6.)

Dazu berechtigen

Erziehung und Werdegang,

persönliche Kundgebungen,

das Motiv zur Ablehnung der Romantik und Hegels, schon bei dem ersten Auftreten Kierkegaards, trotz seiner inneren Geistesverwandtschaft mit beiden.

Kurze Übersicht über die drei Abschnitte der literarischen Produktion.

I. Das außergeistige Sein. (S. 6—10.)

a) Die nicht-individuelle Lebensform innerhalb des unreflektiert Sinnlichen (das schlummernde Ich):

Cherubin, Papageno, Don Juan; ihr Charakter als Repräsentanten potentiellen Seins.

b) Die unmittelbar individuelle Lebensform:

Das planlose Irren des Ästhetikers (das betrogene Ich).

Bestimmte Umgrenzung des „ästhetischen" Gebiets.

Das Ende in bewußter oder unbewußter Verzweiflung.

II. Der Ansatz zum existentiellen Leben. (S. 10—14.)

a) Er wird vorbereitet durch das Bekenntnis zur Verzweiflung, kraft welcher die Endlichkeit aufgehoben wird (die absolute Wahl).

b) Er wird herbeigeführt durch die unvermittelte metaphysische Neuschöpfung des absoluten Ich als des formalen Selbst.

Erste Abweisung des Pantheismus:

Der Abweg in die Mystik (das schwärmerisch sich selbst genießende Ich).

Die Ironie als Hüterin des formalen Selbst.

III. Die erste Selbstbesinnung des Ich und ihr vorübergehender Wert: Das Leben im Ethischen als dem Allgemeingültigen und seine Auflösung (das sich selbst offenbarende, in seinen Ansprüchen eingeschränkte Ich).

Indisposition Kierkegaards zur Wertung des Ethischen.

a) Die verschiedenen Darstellungen des Ethischen außerhalb des Religiösen. (S. 15—19.)

1. Die Ethik als Hilfsmittel, um über das Ästhetische hinauszukommen (das erziehlich Kontinuierliche).

2. Das Ethische als — willkürliche und undurchführbare — Folgerung aus dem metaphysischen Sichbesinnen des Ich.

3. Das Ethische als selbständige Größe.

b) Die praktische Undurchführbarkeit der ethischen Theorien (Auflösung der Ethik). (S. 19—21.)

1. Die Ethik als das Kontinuierliche kommt nicht zu Bestand vermöge der religiös gearteten Reue.

2. Das ethische Wollen des metaphysischen Ich scheitert an der Angst vor unerfüllbaren Möglichkeiten.

3. Das selbständig Ethische wird durch das selbständig Religiöse prinzipiell aufgehoben.

Rückkehr zum existentiellen Ansatz im absoluten Ich.

IV. Das existentielle Leben als Ausdruck des ästhetisch Schönen. (S. 21—24.)

1. Ästhetische Ethik,
2. Religiöse Ästhetik.
3. Religiöse Ethik.
4. Das Ästhetische als persönliches Lebenselement Kierkegaards neben dem Dialektischen.

V. Die dialektische Konstituierung des absoluten Ich im Religiösen: Die bleibenden Grundlinien für das wollende Ich. (S. 24—31.)

a) Die theologische Bestimmtheit des Ich als das Absolute im Verhältnis zum Absoluten.

Das Motiv zu dieser religiösen Qualifikation des Ich liegt in den Konsequenzen eines psychischen Erlebnisses, nicht in dogmatischen Erwägungen oder spezifisch religiösem Empfinden.

Die psychologischen Bestimmungen dieses absoluten Verhältnisses (unendliche Inanspruchnahme, Verinnerlichung, Isoliertheit u. a.) werden aber als Religion der Transzendenz und — logisch nachträglich — als das spezifisch Christliche aufgefaßt.

b) Die anthropologische Bestimmtheit des Ich als Geist: Die dreifache Synthese des geistig bestimmten Ich mittels der Prädikate

zeitlich — ewig,
Leib und Seele,
Freiheit — Notwendigkeit,

und die aus der Synthese folgende existentielle Spannung, die sich äußert in der Angst

vor der Zeitlichkeit,
vor der Sinnlichkeit,
vor der Schuld.

Diese Spannung des Ich, naturhaft begründet durch die Synthese, wird gesteigert, nicht qualitativ verändert, durch das Gottesverhältnis.

VI. Der Weg zum Ziel, theoretisch, innerhalb des Religiösen. (S. 31—58.)

A. Der Augenblick, formal und inhaltlich.
Kurzer Überblick.

a) Das formale Existentwerden des absoluten geistigen Ich
1. im Augenblick, 2. in der Zeitfolge.

1. im Augenblick durch den göttlichen Lehrer. (S. 32—35.)

α) Die negative Begründung des Augenblicks. Das ursprünglich Unbekannte (Geistsein, Absolutes, Gott) und als solches absolut Unterschiedene ist für die Spekulation unerreichbar, historisch nicht zu vermitteln; vermöge der Schuld fehlt an sich schon die Bedingung des Verstehens und die Möglichkeit einer Bereitung des Augenblicks.

β) Die religiöse Geistesgeburt in der Fülle der Zeit. Der göttliche Lehrer.

γ) Das psychologische Motiv zur Wertung des Augenblicks.

2. Der formale Bestand des Ich durch und für das Absolute in der Zeitfolge: Die Auflösung der Kontinuität in eine Reihe von unabhängigen Augenblicken. (S. 35—48.)

Vorbemerkung: Das Befremdliche an dieser Auflösung.

α) Das psychologische Motiv dazu: Die Erhaltung der existentiellen Spannung unter der Freiheit des Willens.

β) Das psychologische Verfahren:
a^1) Sicherung der Freiheit.
b^1) Eliminierung der Notwendigkeit aus aller Wirklichkeit, sonderlich dem historischen Werden.

(Die fortwährende Möglichkeit des Anderswerdens in der Außenwelt und im

Innern bedingt eine Reihe von Glaubensentschlüssen gegenüber dem tatsächlich Gewordenen und Werdenden, und zwar im Innern nach eigenem τέλος).

γ) Das psychologische Resultat: Das geistig bestimmte Selbst produziert als wollendes in Leidenschaft seine eigene Wirklichkeit von Augenblick zu Augenblick.

δ) Die literarischen Beziehungen Kierkegaards hinsichtlich des Werdens
zu Aristoteles,
zu Trendelenburg,
Jacobi und
Lessing.

ε) Die schriftstellerische Folge der Aufhebung des Kontinuierlichen: Die Idee schreitet fort, die Personen erstarren im Moment.

Rückkehr aus der Zeitfolge zum Augenblick.

b) Der inhaltliche, allgemein religiöse Ausdruck für die Selbstbehauptung des Ich im Augenblick: das existentielle Pathos. (S. 48—50.)

1. Seine Basis: Das Mißverhältnis zwischen Zeitlichem und Ewigem.

2. Seine Kraft und seine Ohnmacht: „Die absolute Distinktion", sc. die Fernhaltung des Endlichen vom Absoluten vermittels der verborgenen, psychologisch unmöglichen „Resignation".

3. Sein Charakter: Das Leiden unter schuldvollem, unerfüllbarem Streben.

B. Die Steigerung der Bedeutung des Augenblicks: Die Religiosität B („das Christliche", „das Dialektische") zunächst lediglich als Ausdruck der Steigerung des Allgemeinreligiösen („Pathetischen"). (S. 50—53.)

a) Das existentielle Ich wird in seinem Ewigkeitstrieb auf die Zeitlichkeit verwiesen durch die absurde Gestalt des Gottmenschen.

b) Die angebliche Wirkung dieser Steigerung.

1. Die Schuld wird zur Sünde.

2. Der Glaube wird neue Qualitätsbestimmung.

3. Das Pathetische und die Gestalt des göttlichen Lehrers werden aufgelöst.

Zusatz: Die Unmöglichkeit, den Individualismus Kierkegaards kirchlich-christlich zu klassifizieren.

C. Die endgültige Sicherstellung des Augenblicks, negativ und positiv. (S. 53—58.)

a) Letzte Abweisung des Ästhetischen: Aussonderung der „immanenten" Religiosität A aus dem Pathetischen und ihre Konsolidierung als selbständige, pantheistisch empfundene Gefühlsreligion. (S. 53—56.)

1. Kierkegaards Interesse an der Tilgung alles Immanenten, sc. des unmittelbaren Verhältnisses zur ewigen Gottheit.

2. Die Möglichkeit der Immanenz, momentweise, in der Religion des göttlichen Lehrers.

3. Die Möglichkeit der Immanenz, für beständig, innerhalb des Pathetischen.

b) Die Religion B. Der Auftrieb der Leidenschaft bis zum Absurden als neue Qualitätsbestimmung infolge der Ausscheidung der immanenten Religionselemente. (S. 56—58.)

1. Das Dominium des Absurden, die Religiosität B im Unterschiede von A als Religion des Bruchs: mit der Immanenz, mit der Gottheit, zur endgültigen Sicherung des religiösen Ich.

2. Das Korrelat zum Absurden: Der wesenhaft formale Charakter der zurückgebliebenen psychologischen Elemente: Die paradoxe Leidenschaft.
Sie äußert sich

α) in der Scheu vor allem Objektiven,

β) in der rein formalen Seelenfunktion des Wahrheitstriebes: Die Subjektivität als Wahrheit.

VII. Der Standpunkt. (Schluß der „Nachschrift".) Das Absurde und das Paradox als die Garanten des Ich gegenüber der Ewigkeit berechtigen zu folgender Zusammenfassung (S. 58.):

Kierkegaard sucht mit der Kraft paradoxer Leidenschaftlichkeit sein eigenes Selbst als das Absolute für das absurd erscheinende Absolute zu behaupten unter Beseitigung aller endlichen Beziehungen und unter Fernhaltung des sich unmittelbar äußernden Ewigen.

Die Frage nach dem existentiell empfundenen Gegensatz zwischen Werden und Sein als dem letzten Motiv zu diesem Standpunkt.

VIII. Ans Ziel! (S. 59—62.)

Der existentielle Auftrieb Kierkegaards.

a) Letzte Anspannung.

b) Persönlicher Verzicht.

c) Zusammenbruch seiner rationalen Psychologie, persönlich und grundsätzlich.

IX. Am Ende. (S. 62—67.)

Einkehr und Umschau.

Innere Unmöglichkeit, den Standpunkt zu überhöhen.

a) Theoretische Konsequenzen des Standpunktes: Schärfste Spannung des Gegensatzes zwischen dem Ich und dem Absoluten ohne Qualitätsänderung.

1. Das Ich.

α) Die Steigerung der Verzweiflung im Selbst und im Sündenbewußtsein. Sie ist rein psychologisch, nicht historisch-christlich aufzufassen.

β) Das Verharren in der Verzweiflung und im sündigen Selbst.

2. Das absurde Absolute in höchster Steigerung: Die letzte Christusidee.

b) Praktische Anwendungen: Der Ruf zur Nachfolge Christi in seiner ursächlichen Verkettung mit dem Standpunkt in der „Nachschrift".

Abschluß: Die Frage nach dem geistigen Woher und Wohin am Lebensende Kierkegaards als Beitrag zur Feststellung seines Grundelements, das ihn nicht dem historischen Christentum zuführt, sondern der Philosophie auf dem Gebiete der Religionspsychologie. (S. 67—72.)

Literaturverzeichnis.

Kierkegaards gesammelte Werke. Dänische Ausgabe in 14 Bänden. Kopenhagen und Christiania 1901—1906. — Deutsche Ausgabe in 12 Bänden von Gottsched und Schrempf. Jena, Diederichs. Erschienen sind Bd. 3, 6, 7, 12.

Außerdem sind zitiert:

Stadien, übers. von Bärthold. 2. Aufl. Dresden 1909.
Entweder — oder, übers. von O. Gleiß. 4. Aufl. Dresden 1909.
Der Begriff der Angst, übers. von Chr. Schrempf. Leipzig 1890.
Nachgelassene Schriften. Dänisch. 8 Bde. Kopenhagen 1869—1881.

Georg Brandes, Sören Kierkegaard. 1877.
Frederik Petersen, Sören Kierkegaards Kristendomsforkyndelse. 3. Bde. Kristiania 1877.
W. Rudin, Sören Kierkegaards Person och författerskap. Stockholm 1880.
P. A. Heiberg, S. K. i Barndom og Ungdom 1895.
Carl Koch, Sören Kierkegaard. tre Foredrag. Kóbenhavn 1898.
N. Teisen, Om Sören Kierkegaards Betyduing som kristelig Tœnker. 1903.
H. Höffding, Danske Filosofer. 1909.

A. Bärthold, Zur theologischen Bedeutung Sören Kierkegaards. Halle 1890.
Chr. Schrempf, Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma. In der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891 Bd. 1.
H. Höffding, Sören Kierkegaard als Philosoph. In der Frommannschen Sammlung: Klassiker der Philosophie, herausgegeben von R. Falckenberg, 1896 Bd. 3.
Ph. Münch, Die Haupt- und Grundgedanken der Philosophie Sören Kierkegaards in kritischer Beleuchtung. 1902.
G. Niedermeyer, Sören Kierkegaard und die Romantik. In den Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, bei Ouelle & Meyer, herausgegeben von R. Falckenberg, 1910 Heft 11.

Die weitere Literatur ist da angegeben, wo der Zusammenhang es erforderlich macht.

Kierkegaard ist zitiert nach der dänischen Ausgabe, unter tunlichster Hinzufügung der deutschen Parallelen nebst deutschem Titel der Schriften.

Dem nachfolgenden Versuch, den religionspsychologischen Standpunkt Kierkegaards in seinem Werden zu verstehen und ihn in seiner abschließenden Bestimmtheit darzustellen, liegt die Auffassung zugrunde, daß der intellektuell geleitete Trieb zur persönlichen Existenz uns Kierkegaard in seinem tiefsten Streben offenbart. Unter diesem Trieb sucht er das Ewige, aber im Angesicht des Ewigen befestigt er sein Selbst gegen jede Verflüchtigung. Es wird festzustellen sein, wie Kierkegaard diese Doppelbewegung schriftstellerisch und persönlich zu vollziehen sucht.

Einleitend darf in Kürze vermerkt werden, daß schon vor dem ersten Auftreten Kierkegaards das Charakteristische seines Lebens auf die Bahn des Existentiellen verweist.

So Erziehung und Werdegang. Ererbte Schwermut, vom alten Vater als dem einzigen Freunde reichlich genährt, raubte ihm die frohe Kindheit und sonst so reflexionslose Jugend (XIII, 568). Gedachte Wirklichkeit beschäftigte seine Phantasie, wenn er in der Stube spazieren gehen sollte, als wäre er im Tiergarten. Da sah er Tiere und spielende Kinder, wie er sie gerade in Gedanken hervorzauberte und wieder vernichtete. In der Schule nahm er eine fremde Existenz an, geübt, wie er war, in der Kunst der Verstellung sc. der Existenznachahmung (Brandes S. 222). In der Philosophie war das Sokratisch-Griechische sein erstes Interesse; er behütete aber zeitlebens wie ein starres und unwirkliches Dogma den Glauben, daß die griechischen Denker die jeweilig erkannte Wahrheit existentiell zum Ausdruck gebracht hätten. Als Beispiel für vieles gelte, wie er die griechische Skepsis als existentiellen Zweifel auffaßt (IV, 246; deutsch: Brocken Bd. 6 S. 75 f.).

Auch die führenden Geister seiner Zeit wie der nächsten Vergangenheit trugen ihm, neben dem Intellektualismus, die Frage nach persönlichem Sein entgegen. Als der strahlenreiche Tag der dogmatischen Philosophie verglommen war, und selbst die Auffassung der menschlichen Seele sich ins Mechanische und Materialistische verlaufen hatte, da wurde der neue Tag wieder im Namen des Ich gerufen. In der sinnlichen Welt hatte Kant

dem Ich eine ungeahnte schöpferische Kraft verliehen und ihm dennoch gegen die Glaubenswelt so enge Grenzen gezogen.[1]) Wohin sich der Blick wandte, da schien sich alle überkommene Realität in ein Ungewisses aufzulösen. Da sehen wir unter den Deutschen Fichte, Hamann und Jacobi die Wegweiser des jungen Kierkegaard werden, sofern sie im Ich das Gewisse und die persönliche Wahrheit fanden, die sie forderten, und weil sie innerlich des Gottes gewiß wurden, an den sie glaubten (Niedermeyer S. 60—66; Höffding bei Frommann S. 22—27).

Auch persönliche Kundgebungen weisen in die Richtung des Existentiellen. Schon als Zweiundzwanzigjähriger erklärt er mit dem ihm eigenen übertriebenen Selbstgefühl, es sei immer sein Wunsch gewesen, das Rätsel des Lebens zu lösen (Nachgel. Schr. 1835 S. 42), und seine frühzeitige, höchst bedeutsame und bemerkenswerte Absage an die überlieferte Orthodoxie (ebenda) treibt ihn nur um so mehr, die Wahrheit zu finden, für die er leben und sterben könne (ebenda S. 45). Er möchte seine „Gedankenentwicklungen“ auf etwas basieren, das mit der tiefsten Wurzel seiner Existenz zusammenhängt (S. 47). Daß dieses „Grundkonstituierende“ „das Göttliche“ sein werde, ist ebenso offenkundig. Er möchte mit dem Göttlichen verbunden bleiben, wenn selbst die Welt zusammenstürzte. Selbst die Züge seiner äußersten „christlichen“ Position kündigen sich in diesen Dokumenten unverkennbar an (Nachgel. Schr. 1835 S. 71—73 und sonst.: Die zynische Polemik schon 1837 S. 119), mag man auch das Übertriebene des Ausdrucks und der angeblich planmäßigen Entfaltung seines Wesens noch so sehr in Rechnung stellen.

Seine Verlobung vollends, geschlossen am 10. September 1840, gelöst am 10. Oktober 1841, warf ihn in jene gewaltsame Doppelexistenz des Dichters und — ihr übergeordnet — des einzelnen religiös Leidenden, aus der er sich nicht wieder befreit hat. Wie für Hoseas wird ihm das Lebensschicksal, die Existenz, zum Buch des Lebens, das ihm und anderen göttliche Normen offenbaren soll.

In solchem Existenzgefühl liegt er denn auch, schon beim ersten Auftreten und beständig, in bewußter Opposition zu Hegel und zur Romantik. Die Wichtigkeit des Sachverhalts dürfte zu etwas größerer Ausführlichkeit berechtigen.

In seiner großen Vorstudie über die Ironie ist es deutlich der Wirklichkeitssinn und Bestand des Individuums, der ihn von

---

[1]) Gegen Rationalismus und Platonismus (natürliche und übernatürliche Erkenntnis). Die sittliche Autonomie scheidet für Kirckegaard aus (s. unten S. 15).

der Romantik trennt. Sie gibt zwar dem Ich konstitutive Gültigkeit (XIII, 347 ff.), aber dieses Ich ist ein willkürliches, ohne Vergangenheit und Zukunft. „Das Voraufgehende bindet und verpflichtet nicht." Jedes Zeitmoment wird gleichsam verewigt durch märchenhaften Reichtum, und doch ist die Zeit nur wie eine unendliche Leere, denn die Ironie der Romantik kann alle Wirklichkeit dichterisch auflösen; der Romantiker lebt nur in Stimmungen, ohne Kontinuität.

Kierkegaard begegnet diesem romantischen Ich mit einem vorläufigen Aufriß seiner ihm innerlich fremden ethischen Theorie: das Ich solle in der Realisierung einer bestimmten Aufgabe sich selbst besitzen in absoluter Durchsichtigkeit und Klarheit. Das Unromantische seines Wesens dürfte ihm vor allem jenes Schuldig! offenbart haben, das er um Mitternacht vernahm. Jedenfalls ist die erste Hauptfigur Kierkegaards, Johannes der Verführer, nicht eine romantische Gestalt. Er genießt allerdings die Möglichkeiten und negiert den Geist in bewußter Sinnlichkeit (XIII, 361), aber sein Ich ist nicht überschwänglich-phantastisch, sondern nüchternberechnend; er gehört in echt individuellem Zusammenhang auf den Standpunkt der Verzweiflung, auf welchem der Geist, das existentielle Ich, in die Erscheinung treten will.

Um so entschiedener ist zu vermerken, daß Kierkegaard die von ihm gezeichneten und als Komplex abgelehnten Merkmale der Romantik in seine eigene Existenzsphäre aufgenommen hat. Es gehört gerade zur Kompliziertheit seines Wesens, daß er innerlich aufs stärkste von den Geistern affiziert war, die er negierte. Daß „der Augenblick" ihm die Fülle der Zeit und allen Reichtum entgegentragen sollte, war gewiß das gerade Widerspiel der romantischen Leere, und ihn band und verpflichtete das Voraufgehende nicht, weil eben der Augenblick unendlich verpflichtete, aber auch er „sank hinein unter die Stimmung", ohne Kontinuität, und mit Verwunderung nimmt man wahr, wie das Fichtesche Prinzip, von dem er Tieck und Schlegel ausgehen läßt (XIII, 347), zuletzt ein Teil seines eigenen wird: die Wirklichkeit erblaßte im Akosmismus, „die Subjektivität wurde die unendliche, absolute Negativität, unendliche Spannung und Trieb". Gerade unter diesem Prinzip gewann Kierkegaard statt der Wahrheit subjektive Gewißheit, statt eines positiven Absoluten, sc. Seligkeit, ein Negatives: das abstrakte Sollen, das vielmehr in der Resignation ein Nicht-Sollen war. Es dürfte hierin, vorgreifend, ein Indizium zu finden sein dafür, daß Kierkegaard ein bestimmtes psychologisches Schema, wie das obige der Romantiker, aus feindseligem Zusammenhang ablösen und in seine Existenzsphäre verlegen kann.

Ebenso ist sein Verhältnis zu Hegel. Unter bewußter Opposition ist er ihm blutsverwandt. Es läßt sich mit wenigem sagen, was ihn für immer von Hegel trennte: die Nichtbeachtung des individuellen Lebens unter Paragraphenwirtschaft auf der weiten Ebene leidenschaftsloser Gedankenbewegung (VII, 211 über Hamann; deutsch: Nachschr. Bd. 6 S. 322). Ein Satz Hegels (Phil. der Gesch. 1837 S. 8) mag den Gegensatz kennzeichnen, über die reflektierte Geschichte: sie müsse die individuelle Darstellung des Wirklichen aufgeben und sich mit Abstraktionen abkürzen, zumal in dem Sinn, daß der Gedanke der mächtigste Epitomator bleibt.

Der Gegensatz liegt nicht innerhalb der Behandlung der Geschichte, sondern darin, daß Kierkegaard einzig das Individuelle in seinem Recht auf Einzelexistenz zur Geltung bringen will. Darum bemüht er sich um „die individuelle Darstellung des Wirklichen", zumal in Liebesgeschichten, darum gewinnt der Moment eine so überragende Bedeutung, während für Hegel (Logik I 1812 S. 43) Sein und Nichts im flüchtigen Moment ihre Selbständigkeit einbüßen. Das philosophische Problem des Wirklichen im Unterschiede vom bloß Gedachten, das für Hegel nicht existierte, hat Kierkegaard ergriffen. Er verzichtet auf Erkenntnis des Ganzen, weil er nicht einmal die Einzelexistenz erreichen kann. Während also für Hegel die Welt ein logisches Sein war, die extensio der sich bewegenden Gedanken, so rief Kierkegaard das Problem des Seins wach im Interesse am einzelnen Menschen. Der Gegensatz zwischen Endlichem und Absolutem, Idee und Wirklichkeit, wurde bei Hegel immer mehr vermittelt, bei Kierkegaard immer schroffer statuiert, in absurder Existenz.

Daß aber gerade das existentielle Moment hier das Trennende und für Kierkegaard Entscheidende ist, erscheint um so gewisser, als Kierkegaard im übrigen mit Hegel innerlichst verbunden ist. Das Absolute und die logisch fortschreitende Idee sind für beide das gleiche psychologische Schema in jeweilig anderem Zusammenhang. Jener Satz über die reflektierte Geschichte kann innerhalb der Einzelexistenz Kierkegaards eigener sein. Es erscheint noch nicht gebührend hervorgehoben, wie der Geist Kierkegaards beim Entwurf seiner Gestalten vom Intellektualismus durchtränkt ist. Diese Phantasiewirklichkeiten sind Träger eines Gedankenkomplexes, epitomatisch, in bestimmter Folge, von der Peripherie bis zum Zentralen. Wieweit Kierkegaard seine Produktion von Anfang an als ein Ganzes überschaut hat,[1]) ändert nicht den Charakter der logisch fortstrebenden Methode.

[1]) Diese gegen Abschluß von Kierkegaard selbst geflissentlich hervorgekehrte Behauptung (XIII, 540—556 und oft) führt G. Brandes auf Selbst-

Indem wir uns den Nachweis vorbehalten müssen, bemerken wir, daß Hegel die These hat von der sich realisierenden Vorstellung des Absoluten, Kierkegaard aber die These von der sich realisierenden Vorstellung einer absoluten Persönlichkeit. Der eine will vom Endlichen zum Unendlichen fortschreiten, indem er alles Endliche ins Unendliche zurücknimmt; der andere will vom Zeitlichen zum ewig Unveränderlichen, aber so, daß er das Ewige dem einzelnen aufs schroffste entgegenstellt.

So finden wir Kierkegaard 1843, als er mit seinem ersten Hauptwerk, dem enten eller, hervortrat, nicht als einen Künstler, der willkürlich eine Zauberwelt erschafft ohne Interesse am Leben — wie vermeintlich die Romantiker —, und nicht als einen Denker, der unter Spekulationen über Weltzusammenhänge sich selbst vergißt — wie vermeintlich Hegel —; vielmehr werden wir ihn finden als Dichter, der Menschen zu schildern glaubt, wie sie wirklich existieren — noch in falscher Existenz —, und als unglücklich Leidenden, der in den beiden biographisch-religiösen Bekenntnissen des gleichen Jahres, der Abrahamsstudie und der „Wiederholung", sein Verhältnis zur Geliebten in Gottes Herz und sein eigenes religiöses Innere projiziert.

Auf das existentielle Memorandum dieser beiden religiösen Schriften mit ihren bleibenden Richtlinien folgt eine Zeit relativer Ruhe, in welcher Kierkegaard den Weg zu seinem Ziel begrifflich genau entwirft und den Standpunkt selbst nach einer plötz-

---

täuschung zurück. Höffding macht prinzipielle Vorbehalte. Zu dieser in der Hauptsache wohl literarhistorischen Frage nach dem Recht Kierkegaards zu seiner Behauptung dürften seine eigenen Bemerkungen zur Komposition des Symposion, bereits im „Begriff Ironie", zu beachten sein, weil diese Grundsätze aus früher Zeit auch auf die verwickelte Schichtung der Kierkegaardschen Produktion zutreffen, während der Dialog ihn zur Schöpfung einer Parallele veranlaßt hat (in vino veritas — VI, Stadien). Eine Fülle von Stellen sind wie eine Prophetie auf die eigene Wirksamkeit: zweimal gibt er an, die Methode des Dialogs bestünde darin, die mannigfachen Kombinationen des Lebens auf eine zunehmend abstrakte Abbreviatur zu vereinfachen (XIII, 128, 137), die einzelnen Vorträge seien wie die Auszüge an einem Fernrohr, sie stünden nicht in einem notwendigen Verhältnis zur letzten Darstellung (der Liebe), wohl aber in einem inneren Verhältnis zueinander; Sokrates mache den Anfang nicht im Zentrum, sondern in der Peripherie, in der bunten Mannigfaltigkeit des vielverschlungenen Lebens usw. Auch die starken „Glaubensbekenntnisse" lassen sich nicht übersehen trotz der „Bekehrung" des Jahres 1848. Es wird darauf ankommen, die unzweifelhaft nötige, starke Einschränkung jener Behauptung Kierkegaards möglichst konkret und sachlich auszuführen. Wenn sich nachweisen läßt, daß Kierkegaard sein Ziel lange vorausgeschaut hat, so wird weiter zu untersuchen sein, ob nicht der Weg dorthin ihn in existentielle Kollisionen hineingeführt hat, deren Heftigkeit und Bedeutung er unmöglich vorausahnen konnte.

lichen und gewaltsamen Reduktion (Religion A) theoretisch beschreibt (die Schriften Bissen,[1]) Begriff Angst, Nachschrift).

Endlich geben eine neue religiöse Erschütterung und die Verspottung im „Korsaren“ — neben der Verlobung das zweite „große Geschehnis“ — Anlaß zu erneutem existentiellen Auftrieb wie zu theoretischen und praktischen Konsequenzen der erkämpften Einsicht.

Außergeistiges Sein wird dargestellt durch Cherubin im Figaro, Papageno und Don Juan. Sie führen ein unbewußtes Traumdasein in den „drei unmittelbaren erotischen Stadien“.

Der Page, dargestellt von einer Frau, hegt in sich ein unendliches Sehnen, ohne sich dessen bewußt zu sein. Das Streben Papagenos dagegen ist unendlich in Extensität; wo er nur hinkommt, haben wir dasselbe Lied, die unreflektierte Wiederholung des Unmittelbaren. Auch Don Juan ist als Figur des ausgehenden Mittelalters vom Geiste ausgeschlossen, nach Kierkegaards gleichzeitig und bedeutsam bekundeter Auffassung (I, 70; Entweder—oder, Dresden 1909, S. 97). Der Geist hat sich in geweihte Tempelhallen zurückgezogen, die Welt ist der Tummelplatz der Sinnlichkeit geworden. Wie eine Naturkraft ist Don Juan in unendlicher Wiederholung befindlich (I, 79; Entweder—oder S. 107). Frei von Reflexion, begehrt er blind, ohne listig zu verführen, durch Intensität und Extensität die Synthese der beiden voraufgehenden „Stadien“ (ausdrücklich I, 67; Entweder—oder S. 92), zeitlos über aller Zeit, die Genialität der Sinnlichkeit.

Es kann unerörtert bleiben, wie weit Kierkegaard hier seinen Weg übersehen hat, denn im enten eller allein liegt eine be-

---

[1]) Zu der deutschen Titelübersetzung „Philosophische Bissen“ dürfte der Beweis der Unrichtigkeit zu erbringen sein. Der Titel lautet: Philosophische Kleinigkeiten oder eine Kleinigkeit Philosophie. Hier einige Stellen zum Beweis: VII, 228: Der Größere soll dem Kleinen dienen, so dienen die größeren Schriften meinen „Kleinigkeiten“. S. 156: Die bisherige Prästation war nur die ganze Kleinigkeit der „Kleinigkeiten“, ebenso S. 312. Der Charakter des Légèren, Nachlässigen, Gleichgültigen soll bewahrt bleiben und nicht durch eine neutrale Geschmacklosigkeit ersetzt werden. Kierkegaard gedenkt der Schrift immer in solchem Tone, mit humoristischem Zusatz, z. B. VII S. IX: Der Verfasser ist insoweit Proprietär, als er Selbsteigner ist von dem bißchen (Kleinigkeiten), das ihm eignet (und so ferner). Das Kierkegaardsche ernste Pendant findet sich im Vorwort zu Bd. 8: Diese christlichen Überlegungen, die Frucht vieler Überlegung, werden langsam und leicht verstanden. Der Titel „Brocken“ in der neuen deutschen Ausgabe erscheint nicht als Fortschritt. Auch der Titel Wechselwirtschaft (vom Ackerbau zu verstehen) ist sachlich, auf Kosten des dänischen Wortspiels im einen Ausdruck (anceps). Man gebe die sachliche Beziehung zum Ackerbau auf und übersetze: Wechseltrieb: Trieb zur Abwechslung. Für „Entweder—oder“ ist oben enten eller beibehalten.

bestimmte und reiche Entwicklung vor, vom außergeistigen Sein über das Ästhetische hinweg zum ethischen Ich. Innerhalb der Menschenwelt soll die Geistesexistenz werden. Darum haben jene drei Gestalten nicht das Leben in sich selbst und für sich selbst, so wenig wie das Chaos, vielmehr haben sie Ursprung, Platz und Wesen in einer abstrakten Idee. Als Ansatz und Charakter alles Folgenden bezeichnen sie das fernste Existentielle, das schlummernde Ich, nachdem das überschwänglich leere und existenzlos spekulative Ich abgewiesen sind. Wo die tiefen Wurzeln dieses Kierkegaardschen Verfahrens ruhen, ist schwer ans Licht zu bringen. Der Werdegang, der Kierkegaard vorschwebte, wird die allgemeine psychologische Erwägung zur Voraussetzung haben, daß wir vom Äußeren zum Inneren, vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Sinnlichen zum Geistigen fortschreiten. Ferner hat er selbst es ausgesprochen, am deutlichsten VII, 211, daß er „existierende Individualitäten" nur erschafft, um bestimmte Lücken in einem theoretischen Ideenkomplex auszufüllen. Aber solche bestimmten Erwägungen reichen nicht aus zum Verständnis der Herkunft eines so entscheidenden und charakteristischen Verfahrens; irgendwie dürfte sich der Bildungsgang Kierkegaards darin ausprägen.

Ein auffälliger Parallelismus zu Hegels Begriffsentwicklung liegt allerdings vor. Hegel (Logik I, 6—13) nimmt den Weg von der Unmittelbarkeit zum absoluten Wissen. Der Anfang ist das reine Sein, die einfache Unmittelbarkeit, reflexionsloses Sein, wie es unmittelbar an und für sich ist. Bestimmter als mit diesen Worten, kann es nicht gesagt werden, was jene Drei zu bedeuten haben, als Anfang einer Reihe im Bereiche des individuell fortschreitenden Lebens.

Aber zum übermächtigen Feind gesellt sich der Freund. Es liegt nahe, an Berührung mit Schelling zu denken und an seine Fassung des anfänglich Absoluten als der Indifferenz des Reellen und Ideellen, allein diese Bestimmungen geben den Dreien zuviel, an Schelling hat Kierkegaard mit Begeisterung nur den Wirklichkeitssinn wahrgenommen, sonst aber ist er neben Hegel für Kierkegaard eine verschwindende Größe.

Dagegen begleitet ihn wie Hegel als Feind, so Aristoteles als Freund. Im enten eller, sonderlich in der Studie über das Tragische, hat Kierkegaard ihn intensiv berücksichtigt, auch sonst macht er ihn nachweislich seinen Gedanken dienstbar. Jene Drei erscheinen im Zusammenhang des ganzen enten eller als die *πρώτη ὕλη*, an welcher eine Reihe von Formen ihrem *τέλος* entgegenstrebt. Dieses *τέλος*, auf das Kierkegaard in jener Studie sofort hinweist, ist für ihn das Geistsein, in irgendwelcher Be-

stimmung. Wie nun Aristoteles viele Formen anerkennt, jede an ihrem Platz in der widerstrebenden, zum Nichts strebenden ὕλη, so schreitet auch bei Kierkegaard die Idee von Form zu Form, während die einzelnen Gestalten, an ihren Schwerpunkt gebunden, unverändert verharren. Bereits diese drei gestaltlosen, unglücklichen Kierkegaardschen Adoptivkinder, die Träger dumpfer Sehnsucht, sind außer allem Werden. Der Page darf nicht zum Don Juan heranwachsen, dieser selbst stürmt ewig fort auf seiner Bahn; es fehlt in ihm alle Vorbereitung und Vermittlung eines Neuen.[1]) —

Die Idee schreitet fort in der Richtung auf das Existentwerden als Geist, nur im Umkreis des enten eller. Wir erwarten ein uninteressiertes Gefallen am Existieren ohne wahrhafte, bleibende Existenz. Die Hauptgestalt dieses Abschnittes ist Johannes der Verführer, die Lebensauffassung ist summiert in dem kleinen humorvollen Essay Wechselwirtschaft.

Von dem Unmittelbaren, worin jene drei existierten, ist jede Spur hinweggelöscht. Johannes würde sich selbst vernichten, wenn er nicht nach Willkür und Laune, ohne Grundsatz, jede kleinste Situation, jede Nachlässigkeit und Aufmerksamkeit gegen Damen und Mädchen, bei Frau Jansen wie im Tiergarten, selber herbeiführte und pointierte. Das ist seine Geistesherrschaft, sich von nichts beherrschen zu lassen. Interessiert sich Johannes gerade für das geistliche Amt, so geht er dreimal am Sonntag zur Kirche, dann wieder findet er Gefallen an Bankinstituten, am Haarschneiden, alles ist ihm gleich recht, er durchschaut, daß alles eitel ist, und genießt den Zufall. Es ist, als ob das Ich sich in die Erscheinung drängte, aber in jedem Moment hingehalten oder planlos in die Irre geführt würde: Der jeweilige Augenblick hat seine Teleologie in sich selbst, d. h. das Gesamtleben hat keine Realität.

Wer den Standpunkt Kierkegaards in seinem Werden suchen und finden will, darf fragen, wie sich diese ersten, die von einem Ich wissen, zu dem Gegenbild im letzten Stadium der Geistesoffenbarung verhalten. Hier wie dort gibt es keine realen Beziehungen zur Welt. Beim Johannes sind sie noch nicht geknüpft, beim Anticlimacus sind sie gelöst. Beide haben ihre Position im Absoluten, der eine vermöge uneingeschränkter Willkür, der andere unter der Last einer Forderung, vor der es kein

[1]) Nur einmal hat Kierkegaard ausdrücklich konstatiert — woran er psychologisch gebunden ist —, daß eine geschlossene Gestalt sich nicht verändern soll, sowenig durch Entwicklung wie durch einen beliebigen Ruck in ein beliebiges neues Stadium: der Zweifler Faust soll bleiben, der er ist (Nachgel. Schr. 1837 S. 121).

Ausweichen gibt. Beide sind verschlossen und verborgen; der Ästhetiker versteht sich selber nicht, weil er sein Ich betrügt, der Religiöse betrügt die Umwelt, die ihn nicht verstehen darf, und hält sich verborgen. Bei beiden ist die Situation das Entscheidende; Johannes bringt sie hervor, Anticlimacus soll sie hervorbringen im Angesicht des Absoluten, mit dem Gottmenschen gleichzeitig werden. Hier ist vollendete Respektlosigkeit, dort demütiger Respekt vor dem Absoluten. Ob Anticlimacus schon gleichzeitig mit Johannes in allgemeinsten Umrissen präformiert war, mag noch auf sich beruhen, die Idee in ihrer Gesamtheit ist jedenfalls geschlossen.

Es erscheint evident, daß Kierkegaard mit Bewußtsein und Überlegung den Johannes unter den Zwang seiner Idee gestellt hat. Sonst wird die grausame bestimmte Abgrenzung des sogen. Ästhetischen unbegreiflich und erheischt dennoch anderweitige Erklärung. Es dürfte selbst Brandes nicht Kierkegaard zumuten, daß er die „Ästhetiker" in Existenzleidenschaft geschildert hätte. Dann schreibt aber Kierkegaard nicht polemisch, sondern um zu vernichten. Das despotisch freie und doch geknechtete Ich soll seinen Platz haben und seine Zeit. Darum sind denn auch die „ästhetischen" Darstellungen verzerrt unter herber Einseitigkeit. Wieviel romantische Ästhetik hat Kierkegaard diesen Freunden vorenthalten und dieses Gut gleichzeitig doch in der Ethik und den erbaulichen Reden untergebracht! Alle wahre Anmut und Gemütstiefe, alles schlichte große Empfinden, auch erquickende Geselligkeit wird ihnen entzogen, und die ethischen Giftpflanzen meiden sie mit tierischem Instinkt. Dagegen werden sie mit dem furchtbaren Mittel einer unerhörten Ironie (z. B. VI, 63; Stadien, Dresden 1909, S. 68 f.) aus der Welt herausgeführt und in der Schwebe gehalten, so daß sie sich nie auf zwei Augenblicke mit der Welt verflechten; Sokrates, „der Böses tat" (XIII, 265), schleicht umher in dieser kalten und kahlen Welt. Auf Grund dieser harten Beschränkung als Träger eines Teiles der Kierkegaardschen Idee sind die ästhetischen Freunde nirgends unterzubringen, auch Hedoniker sind sie nicht; es ist unheimlich, neben Johannes herzugehen, im fahlen Licht,

„das Gras steht hinter ihm auf,
die Öde verschlingt ihn".

So bereitet sich der Sturz vor, den indessen der Ästhetiker selbst nicht erlebt. Die Auflösung des Ästhetischen vollzieht sich angesichts der Erkenntnis, daß dieser Zustand Verzweiflung ist. Diese Erkenntnis wird vermittelt durch den Fundamentalsatz: Der Mensch ist als Geist absolut.

Wenn dem Ästhetiker „das zufällig Differenzierte", Reich-

tum und Wohlleben, reichlich zu Gebote steht, so mag sich das Dasein des geknechteten Geistes in Schwermut äußern, wie bei Nero (II, 167—170; Entweder—oder 1909 S. 532 f.). Der Verlust jener Güter bewirkt Verzweiflung. Allein es war nichts Zufälliges, daß Vergängliches sich als vergänglich erwies; die einzige Veränderung lag darin, daß der Verzweifelte sich seines Zustandes bewußt ward: Der Ästhetiker offenbart sich erst, wenn er verzweifelt (II, 289; Entweder—oder S. 692). Diese Verzweiflung selbst, zum Genuß gewählt, ist die denkbar äußerste Spitze der Ästhetik. Hier steht, starr und unbeweglich Johannes, das Gegenbild Neros. Er hat sich durch alle Endlichkeiten hindurchgearbeitet, nach Belieben taucht er in ihnen unter, das Leben ist aufgelöst in das Nichts der Verzweiflung, an dem dieser einzige sich gefällt.

Aber weder in jener erzwungenen noch in dieser gewollten Verzweiflung liegt die Rettung. Die Idee will die Wahrheit: das bewußte Bekenntnis zur Verzweiflung im Namen des absoluten Selbst. Dieses metaphysische Zusichselberkommen ist der erste Ansatz zum existentiellen Leben. Ihm sind die ethische Selbstbesinnung und die rein religiöse Ergriffenheit zunächst selbständig koordiniert.

Zu jener rechten Verzweiflung treibt der Zweifel, nicht des Gedankens, der im System zur Ruhe kommt, sondern der Persönlichkeit (II, 189; Entweder—oder 1909 S. 563 f.). In freier Entschließung muß sie das Endliche preisgeben. Wer so in persönlichem Zweifel an der Welt verzweifelt, der wählt zugleich sich selbst als das Höhere, und zwar nun in qualitativem Unterschied, nicht nur als das Höhere allein, sondern als das ewig Gültige. Bis zur Ermüdung hat Kierkegaard diese Definition wiederholt. Das, was gewählt wird, ist das absolute Selbst. Es läßt sich als ein selbständiges, grundlegendes Element der Seelenkunde Kierkegaards herausheben ohne bestimmte ethische und religiöse Beimischung; es ist zunächst das Abstrakteste von allem (II, 192 f.; Entweder—oder 1909 S. 567 f.). Hegel (Logik I S. 15) nennt das begriffliche Ich ein Konkretes, das Konkreteste. Nicht auf den Inhalt und das Rechte kommt es an, sondern auf die Energie, das Pathos, mit welchem man wählt (II, 152, 232; Entweder—oder S. 517, 621, 628, 237 und so ferner); die Persönlichkeit hat in sich das eigene Maß und Ziel. Dieser erste Ansatz des Ich läßt die ganze folgende Entwicklung bis zum äußersten rigorosen Subjektivismus als eine einheitliche erscheinen.

Charakteristisch für immer ist auch die psychologische Kollision in der Darstellung, wie die Persönlichkeit zu sich selber

kommt. Dieser Ansatz zum Existentiellen bietet nur den ersten kunstreichen, aber vergeblichen Versuch Kierkegaards, das Seelenleben kontinuierlich aufzufassen. Immer aufs neue führt Kierkegaard nur zum Augenblick heran (II, 160; Entweder — oder 1909 S. 525). Nicht die Liebe zum Guten oder der Haß gegen das Böse, keine erziehliche oder helfende Vermittlung können etwas zur Geistesgeburt ausrichten oder die Wahl erleichtern. Individualistisch soll sich der einzelne durch Selbstreflexion zum Absoluten hindurcharbeiten. —

Aber selbst die Kraft des Entweder — oder erweist sich als illusorisch; herbeigeführt wird das existentielle Leben schließlich durch die unvermittelte metaphysische Neuschöpfung des absoluten Ich als des formalen Selbst. In diesem Abbruch rächt sich und verrät sich die intellektualistische Struktur der Kierkegaardschen Art. Er kann das Ich nicht erzieherisch zu einem realen Wollen aufrufen. Übergangsexistenzen, werdende Menschen, komplizierte und gemischte Charaktere hat Kierkegaard darum nie beschrieben; der Roman, für ihn ein unmögliches Genre, hätte ihm für das Werden zur Verfügung gestanden. Statt dessen schafft er Konkretionen einer Idee auf jeweilig bestimmter Stufe und entwirft ideelle Approximationsversuche an Stelle der Übergänge. Ohne psychologische Berührungspunkte ruft der Assessor dem Johannes zu: verzweifle, verzweifle denn! — Wir sehen nicht das Mienenspiel des Verführers, der buchstäblich auf dem Punkt isoliert ist, den er halten soll.

Wie unvermittelt, ohne Einwirkung früherer Stadien das Ich in die Erscheinung tritt, offenbart sich in der begeisterten Schilderung des Sichfindens im Absoluten, die Kierkegaard wiederholt gegeben hat (II, 160; Entweder — oder 1909 S. 525 f.). „Der Augenblick der Wahl ist bedeutungsvoller, als wenn jemand eine welthistorische Persönlichkeit sieht. Wenn alles stille geworden ist ringsumher, hoheitsvoll wie die Sternennacht, wenn die Seele einsam wird in der ganzen Welt, da zeigt sich ihr nicht ein Mensch über andere erhaben, sondern die ewige Macht selber, da trennt sich gleichsam der Himmel, und das Ich wählt sich selber. Da hat die Seele das Höchste geschaut, was kein sterbliches Auge sehen kann und was nie vergessen wird, da empfängt die Persönlichkeit den Ritterschlag, der sie adelt für eine Ewigkeit. Der Mensch wird nicht ein anderer, als er früher war, aber er wird Er selbst, das Bewußtsein schließt sich zusammen, er ist er selbst.“ Ähnlich später. „Es ist, als verlörest du dich selbst, hörtest auf zu sein. Die Seele mag erbeben . . ., wenn man sich auffaßt als den, dessen Gedächtnis

keine Zeit weglöschen kann, wenn man sich in ewigem Verstand fühlt als den, der man ist."

Der Kernpunkt dieser Position ist jedenfalls die Gewinnung der Persönlichkeit als des Absoluten. Sie wird als der Archimedische Punkt bezeichnet (II, 238; Entweder—oder 1909 S. 629), von dem aus man die Welt heben könne.

Im Verfolg des Werdeganges der Idee war als bleibendes Merkmal dieses hochbedeutsamen Moments bezeichnet worden: das Abstrakte, das Subjektivistische, das trotz aller Vorbereitung psychologisch Unvermittelte (oben S. 10). Die Frage nach der historischen Beziehung, Herkunft und Verwandtschaft dieser Position wird nunmehr Inhalt und Charakter des Moments bestimmter präzisieren und vor allem die schwere Gefahr verdeutlichen, die für die Bewahrung jenes Kernpunktes notwendig besteht.

Es handelt sich bei unserem Moment um das Ich im Verhältnis zum Absoluten.

Die Auffassung des Ich zunächst als Ausgangspunkt und als reiner Anfang zeigt direkte Abhängigkeit von Hegel (S. 7), selbst im Ausdruck. Am Anfang der objektiven Logik findet sich die Überlegung, ob man nicht zur näheren Bestimmung des Absoluten vom Selbstbewußtsein ausgehen könne anstatt vom reinen Sein. Aber obschon das Ich als die einfache Selbstgewißheit und Unmittelbarkeit sich für diesen Zweck empfiehlt, so sei es doch als reines Ich in seiner absoluten Wesenheit gerade etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein Unbekanntes. Als Ausgangspunkt mache es die Absonderung des Konkreten erforderlich, den absoluten Akt, wodurch es als Unbekanntes ins Bewußtsein tritt. Dieses Ich, das Hegel auf den Standpunkt des reinen Wissens erhoben hätte, tritt nun bei Kierkegaard, seiner Schranken vergessend, ins Bewußtsein des Individuums und damit hinüber in das Gebiet des Existentiellen, aber auch in eine fremde Welt, in der ihm das Lebenselement entzogen wird, wie hernach dem Religiösen.

Denn aus dem Wechselverhältnis zwischen dem Ich und dem Absoluten ergibt sich, daß das Selbst, jener Kernpunkt, nur ein virtueller Punkt im Weltenraum ist, ohne Inhalt, seine natürliche Äußerung aber der Todeszug in die Mystik.

Es besteht zwar in dem Wechselverhältnis zwischen dem Ich und dem Absoluten eine Verbindung wie bei Hegel zwischen Subjekt und Objekt im absoluten Geist; „das Unendliche wird als das Wesen des Endlichen erkannt" (Falckenberg, Gesch. der neueren Philosophie 6. Aufl. 1908 S. 446). Aber was hier zur Entwicklung des Begriffs führt, das geht innerhalb des Existentiellen doch in andere Richtung. Es handelt sich um ein

Sichfinden des Ich im Absoluten unter völliger Freiheit, aber so, daß das Absolute nicht vom Ich hervorgebracht wird. Wie im Platonischen Sich-Erinnern wählt das Ich ein bereits Vorhandenes.[1]) „Die ewige Macht" ist das Korrelat des individuellen Ich, das Zentrum der Welt, ohne das die Seele sich nicht als „gesetztes Absolutes" erfassen könnte.

Somit kommt das Sich-Erkennen im Absoluten mit dem intuitiven Denken, dem νοῦς, des Aristoteles überein (F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles 1870 S. 193 f.). Das πρῶτον ist hier wie da ein Ursprüngliches, ein ἁπλοῦν ohne Bestimmtheit, durch nichts vermittelt. Wie dieses ἕν zum Neuplatonismus führt, so ist die Mystik für Kierkegaard die nächste Position und als solche ein Stützpunkt für die Charakteristik des Ich.

Kierkegaard hat die Mystik abgewiesen. Offenbarte der Werdegang seiner Idee sein eigentliches Wollen, die Gewinnung der abstrakten, subjektivistischen, unvermittelten Persönlichkeit, so ermöglicht die Kenntnis seiner historischen Abhängigkeit und Verwandtschaft, wie eine sachliche Kritik, so auch die Wahrnehmung seines trotzigen Kampfes gegen die eigene intellektuelle, auf All-Einheit gerichtete Grundkraft seiner Seele. Kierkegaard hätte hier seinen Standpunkt abschließen können durch Aufstellung der absoluten Identität zwischen dem Endlichen und Unendlichen, nach Solgers Vorgang (Niedermeyer S. 55). Allein hier wie später entgeht er diesem Fangnetz, unmöglich vermöge der Ethik, auch nicht aus Liebe zum Ewigen, vielmehr im überragenden Interesse am formalen Selbst, das er zuletzt mit den Verzweiflungswaffen des Absurden verteidigt.

So bleibt als erste Äußerung des Ansatzes zum existentiellen Leben im formalen Selbst tatsächlich die Abweisung der Mystik (II, 216; Entweder — oder 1909 S. 600). An sich wählt der Mystiker richtig, nämlich sich selbst als das absolute Du, in Isolation; er emanzipiert sich von der Zeit als einem Hemmnis, aber auch für Kierkegaard ist sie eine Last. Das vorgebliche Versehen des Mystikers liegt darin, daß er die Ethik nicht beachtet! Die weit ausgesponnene Polemik gegen die Mystik ist darum irreführend. Es wird gegen sie protestiert im Namen des Ethikers, nicht aber im Namen des absoluten Selbst, dessen Auflösung bedroht ist.

Dem Arrangement der Idee geschieht Genüge damit, daß der Mystiker die Wahl ebenso ästhetisch genießt, wie Johannes die Verzweiflung.

---

[1]) Aus dieser nicht-christlichen Bestimmung entwickelt Kierkegaard hernach das Problem der Schuld und das Bewußtsein der Reue. Das Ich findet und wählt sich immer zu spät.

In Wahrheit hilft die hier auftauchende Gestalt des Ironikers über diesen ersten gefahrvollen Moment möglichen Abschwenkens in die Mystik hinweg. Der Ironiker will nur sich selbst behaupten, er räumt auf mit allem Gefühl und jedem Genießen, dem ästhetischen und mystischen, so daß die Persönlichkeit verharrt, obwohl ihr alle Geschichte entzogen ist. —

So ist die Entwicklung nach Kierkegaards Prinzip rückwärtsgegangen, zum reinen existentiellen Ich. Wohin soll sie geführt werden? Die Kontinuität ist abgebrochen, „es ist nichts vorhanden als der Anfang selbst; es ist noch nichts und soll etwas werden" (Hegel, Logik I, 12). Vom Ironiker vollends geht der Weg hinaus in alle Welt, wie Sokrates nach Kierkegaard mit unendlicher Negation die mannigfaltigste Position hervorrufen mußte. Die Antwort könnte gleich lauten: hinein in die religiöse Innerlichkeit. Statt dessen führt der Weg ins Unerwartete, Gegenteilige, nicht in den religiösen, sondern in den ethischen Bezirk. „Ausgelebtheit fordert das Christentum" (Nachgel. Schr. 1848 Anhang S. 388); dementsprechend werden vorerst die ethischen Lebenswerte isoliert und für sich in die Wagschale geworfen. Und nicht einmal zur Entfaltung des Guten soll das Ethische dienen; das Ich muß sich offenbaren, Geschichte gewinnen, in die Endlichkeiten hinein. Am Ethischen gewinnt das Ich zuerst Halt und Inhalt wie hernach am Absurden. Schon diese subjektiv-gekünstelten Grundzüge des Ethischen lassen den Ausweg auf flüchtige Beobachtung gegründet erscheinen, Kierkegaard sei vorübergehend im ethischen Element existent gewesen.[1]) Es darf demgegenüber zuerst einleitend vorgemerkt werden, daß Kierkegaard nach seinem Charakter und Leben zu nichts so ungeeignet war, wie zur Schilderung existentieller Ethik. Hernach sollen die verschiedenen Auffassungen, Hilfs- und Scheinkonstruktionen des weitschichtigen losen Gefüges ausgesondert werden.

---

[1]) Schon der lapidare Name Victor Eremita im enten eller erhebt Einspruch. Dazu kommt die oben berührte Absperrung des Ethischen gegen die Religion, seine Suspension in der Abrahamsstudie aus gleicher Zeit u. a. m. Wenn jemals, so hat Kierkegaard im Ethischen ohne inneren Anteil gedichtet. Dann hat er aber über das Ethische hinweggeschaut und dem Ich gleichzeitig eine andere Welt zugedacht. Ph. Münch behandelt in seiner Schrift: Die Haupt- und Grundgedanken usw. neben der „Erkenntnistheorie" ausschließlich die Ethik Kierkegaards unter v. Hartmannschem Gesichtspunkt. Dieser Standpunkt macht die auffällige Auffassung in dieser merkwürdig schwer lesbaren Schrift (79 Seiten) noch nicht begreiflich. Der Verfasser muß das Ethische für das eigentlich Philosophische an Kierkegaard halten.

Kierkegaard war zu weltfremd, um im Ethischen existent zu sein. „Offenbarwerden!“ ist seine ethische Losung — er lebte verschlossen, wollte der Braut gegenüber als treulos und rücksichtslos gelten und schuf gleichzeitig den religiös verschlossenen Abraham. Das Kontinuierliche ist die Rettung des Ästhetikers, sein eigenes Leben entbehrte aller Kontinuität (Brandes am Anfang), und was nur mit moderner Entwicklungslehre zusammenhängt, ist ihm konträr und fremd. Die christliche Religion ist irgendwie auf die Ethik verwiesen, persönlich verband Kierkegaard die Religion mit der Schwermut, dem ästhetisch Schönen und der Leidenschaft seiner Idee und atmete nur in der religiösen Welt. Er proklamierte als ethische Losung das Leben im Allgemeinen für das Allgemeine — als eine Theorie neben anderen — und hatte selbst niemals, nicht eine Stunde lang, eine einzige öffentliche Pflicht. Er wollte die ethische Wirklichkeit beschreiben, und die Schilderung der Ehe des Assessors wurde ebensosehr eine Studie über das ästhetisch Schöne wie über die Ehe und das Sittliche im allgemeinen, an das er selbst als Victor Eremita persönlich und ausdrücklich nicht gebunden ist. Er will nüchterne Wirklichkeit, aber der romantisch Bewegte kann die Wirklichkeit nicht begreifen. Es gibt für Kierkegaard, den Menschen und den Schriftsteller, kein sittliches Gut, kein Gebot mit festem Inhalt als Trieb zur ethischen Lebensgestaltung.

So gelingt es dem unnatürlich Erzogenen nicht, die ethischen Schilderungen auf einen einheitlichen Grundsatz zu bringen.

Die betreffenden Ansätze und Gedankenkomplexe, wie sie bald in weitschweifigen, bald in kurzatmigen Ausführungen zerstreut vorliegen, mögen etwa wie folgt geordnet und in gedrängter Kürze skizziert werden:

Im logischen Fortschreiten der Idee dient die Ethik zuerst als Hilfsmittel, um abseits vom metaphysischen Augenblick über die Ästhetik hinauszukommen. Das willkürlich genießende Selbst muß aus der Ewigkeit der stets wechselnden Augenblicke hinein in den Zusammenhang der Zeit und der endlichen Verhältnisse. „Das, woran die Ästhetik strandet, ist die Zeit“ (Nachgel. Schr. 1843 S. 353). In dieser logischen Gruppierung stimmt enten eller überein mit dem „Scenen-Changement“ (VII, 214; deutsch: Nachschr. Bd. 6 S. 326), als welches das Ethische nachträglich im Überblick über die Gesamtproduktion verzeichnet wird. Für die theoretisch-konstruktive Bedeutung der Ethik aber ist es beachtenswert, daß auch die Ethik ihrerseits in Reue und Sünde strandet an der Zeit. Zunächst aber hat sie eine heilende Kraft; Zeitlichkeit gibt Geschichte (II, 231; Entweder—oder 1909 S. 620).

Die Möglichkeit, auch nur in zwei zusammenhängenden Augenblicken Geschichte zu bekommen, „ist der ethische Sieg über Verborgenheit, Schwermut, illusorische Leidenschaft, Verzweiflung“ (VII, 214; Nachschr. Bd. 6 S. 326).

Dieses Historische steht ausschließlich im Dienste der Einzelexistenz. Das treibende Interesse haftet nicht an der Kraft sittlichen Sollens und Wollens, die uns bei Fichte ergreift, sondern an dem formalen Sichgleichbleiben als dem Oppositum und empfehlenswerten Mittel gegen ästhetische Willkür. Der einzelne wird sich seiner Existenz bewußt in Kraft des Ethischen, so wie es nachher heißt: er existiert in Kraft des Absurden. Darum charakterisiert sich dieses Stadium trefflichst an dem formalen und polemischen Wort: „das fortgesetzte Streben ist der Ausdruck für die ethische Lebensanschauung des existierenden Subjekts“ (VII, 100; deutsch: Nachschr. Bd. 6 S. 205). Die Hauptsache ist nicht, daß einer „an den Fingern herzählen kann“ (II, 239; Entweder — oder 1909 S. 630), wie viele Pflichten er habe, sondern daß er die Intensität der Pflicht fühlt. Mögen immer die Wilden ihre Väter schlachten, wenn sie nur glauben, damit das Rechte zu tun und vor allem emsig darin verharren.

Es ist also hier nicht an die „Quadrillionen“ zu denken und die Geschichte im allgemeinen mit ihren Aufgaben und Nöten, aber ebensowenig an die sich objektivierende Geschichte des einzelnen. Das äußere Handeln sieht der Urheber nicht, es wird gleichsam „verdaut vom weltgeschichtlichen Prozeß“ (II, 158; Entweder — oder S. 524). Nicht um des Allgemeinen willen, nicht einmal im Hinblick auf äußere Wirkungen soll der Ethiker handeln, sondern weil er auf andere Weise keinen Zusammenhang in seinem Dasein herstellen kann.

Das Ethische ist hier zu einem passenden Mittel für das Existentwerden degradiert, es steht im Dienste der Idee, wie hernach die wechselnde Gestalt Christi im Dienst des religiösen Gedankens. Es bedarf auch nur eines Hinweises, daß Kierkegaard hier, wie immer, an den Evolutionisten und Utilitaristen seine schärfsten Gegner hat.

Zuletzt und vor allem ist zu fragen, wie es zu jenem zusammenhängenden Wollen in zwei Augenblicken komme. Die Antwort ist echt: abstrakt und formal, nämlich durch den kahlen Entschluß. Nichts Vergangenes soll treiben, nichts Künftiges soll ziehen. Dieser Entschluß findet sich am ausführlichsten in einer erbaulichen Rede aus jener Zeit (1844) behandelt (V, 124, 128, 139 „gegen Feigheit“). Der Beschluß als die beständige Erneuerung eines entscheidenden Entschlusses ist rettendes Mittel für die Persönlichkeit. Kommt er aber zu

kurz, so ermattet er; die Feigheit macht träge, sie haßt den Entschluß.

Es ist die Auflösung des Ethischen, die sich gleich in der ersten Verwirklichung ankündigt. —

Ein anderer Entschluß sollte die absolute Wahl erzwingen und jenen metaphysischen Augenblick, in dem das Endliche in Verzweiflung aufgegeben wird. An das alsdann metaphysisch hineinspringende Ich[1]) knüpft ein weiterer ethischer Entschluß an und ein neuer ethischer Ansatz. Hier äußert sich die Zeit als Feindin, die Ethik mit ihren Aufgaben zunächst als heilende Macht. Vorher war es umgekehrt.

Der Mystiker hatte in der absoluten Wahl nur das Zufällige, Feindliche mißachtet: die Zeit (II, 222; Entweder — oder 1909 S. 607 f.). Um sie zu überwinden, verbindet Kierkegaard in diesem Zusammenhang den metaphysischen Augenblick mit dem Bewußtsein um „die absolute Differenz zwischen Gut und Böse" (II, 200; Entweder — oder 1909 S. 579 oben). Das Ich, kaum der Endlichkeit entrückt und zur etwaigen Gültigkeit erhoben, soll sich mittels dieses Bewußtseins wieder rückwärts „in die Endlichkeiten hineinbereuen". Wo die Identität des Endlichen und Unendlichen als genaue Konsequenz erscheint, wo der Ironiker den Abweg in die Mystik bewachen muß, wo Gut und Böse, in anderem Zusammenhang, subjektivistisch-willkürlich bestimmt werden und nicht hauptsächlich um ihres Inhalts willen in Frage kommen, da erscheint jene Identität von Wahl und Reue vielmehr als eine Lücke, nicht nur zwischen zwei Augenblicken, sondern vielmehr zwischen zwei Gedanken oder Existenzen; das metaphysische Innewerden des Ich ist etwas anderes als die sichere Ergreifung einer in der „absoluten Differenz" schon fertigen ethischen Lebensaufgabe. Schon angesichts der Möglichkeit eines Abfalls in die Mystik kann von einer „Gleichzeitigkeit" beider Entschlüsse oder Erlebnisse nicht die Rede sein. Der frühere ethische Aufriß, der Entschluß zur Kontinuität, war logisch einheitlich, hier ist das Ethische erschlichen. Die psychologische Unmöglichkeit, daß ein unbereitetes Ich wie das metaphysische die Fülle des Ethischen übernehmen könne, hat Kierkegaard selbst verraten müssen (II, 222; Entweder — oder 1909 S. 608): Mit der einen Wahl ist es nicht getan, das Ich muß erst in der Schule der Demut sich selbst dergestalt

---

[1]) VII, 256 (deutsch: Nachschr. Bd. 6 S. 369) ist das Methaphysische ausdrücklich als besonderes Stadium zwischen das Ästhetische und Ethische hineingestellt, sicherlich nachträglich, aber die Stelle berechtigt zum Gebrauch des Wortes metaphysisch.

durchdringen, daß jede Bewegung vom Verantwortlichkeitsgefühl begleitet ist; erst dann hat man ethisch bereut und gewählt.

Hiermit hat Kierkegaard das Ethische vom metaphysischen Durchbruch zur ersten Theorie zurückgeführt. Das momentweise erneuerte Verantwortlichkeitsbewußtsein aber, ein echter Kierkegaard, begegnet später wieder, im Religiösen, „vor Gott", nachdem das Ethische längst als ein loser Mantel abgestreift ist. —

Die Willkür in der Verbindung des Ethischen mit jenem metaphysischen Geburtsakt äußert sich nun des weiteren darin, daß das Ethische drittens als objektive Größe auftritt, losgelöst von dem metaphysischen Ich. Für kurze Zeit kommt es zur Geltung in theoretischem Entwurf. Es hat sogar eine objektive Geschichte nach Hegelschem Muster, anhebend mit dem unbestimmten Weiten, strebend nach dem bestimmten Engen, das wiederum das Allgemeine ist: Im verbietenden Gesetz ist das Ethische noch das reine Allgemeine, losgelöst von Personen (II, 229; Entweder — oder S. 617). Wenn es konkreter wird, geht es in Volkssitten über, die von Volksindividuen realisiert werden. Völlig darstellen läßt es sich erst, wenn es im einzelnen konkret geworden ist in positiven Geboten. Das Gewissen ist nun Träger des Allgemeinen im einzelnen, der es realisieren soll. Anklänge an Kant sind unverkennbar: Die Pflicht ist nicht ein Mannigfaches außer uns, sondern der freie Ausdruck unseres inneren Wesens und doch das Allgemeine (II, 294; Entweder — oder S. 697 f.). Selbst bis zur Welt des Sozial-Ethischen dringt Kierkegaard vor, wie Alexander in Indien erschien: daß ein Mensch um so ungewöhnlicher sei, ein je größeres Maß des Allgemein-Menschlichen er im Leben realisieren könne (II, 294; Entweder — oder S. 698), bezeichnet wohl den Höhepunkt seiner ethischen Erkenntnis. Als Grundlage öffentlichen Rechts und gegenseitiger Wohlfahrt hat ihm der Freundschaftsbund vorgeschwebt unter dem Einfluß des Aristoteles (II, 288 f.; Entweder — oder S. 691); er billigt dessen Ableitung des Rechts aus der Freundschaft gegenüber der Kantischen aus dem Abstrakt-Kategorischen.

Kierkegaard selbst ist in diesen fernen Gegenden daran erkennbar, daß er das Religiöse geflissentlich fernhält, wie es scheint in berechnender Ablehnung Kants; das Ethische darf nicht existenzberechtigt werden. Freilich heißt es (III, 117; deutsch: Furcht und Zittern Bd. 3 S. 61): das Ethische ist das Allgemeine und als solches das Göttliche, darum ist eine jede Pflicht im Grunde Pflicht gegen Gott. Allein diese Worte, die nicht von der Wärme eines Glaubenspostulats beseelt sind, bekommen nur den Wert einer gleichgültigen Lehre, wenn es

weiter heißt: „Kann man indessen nicht mehr sagen, so sagt man zugleich, daß ich eigentlich keine Pflicht gegen Gott habe. In der Pflicht selbst gewinne ich kein Gottesverhältnis. Das ganze Dasein des Menschengeschlechts rundet sich hier vollkommen kugelförmig ab in sich selbst, das Ethische ist das Begrenzende und Ausfüllende zugleich".

Es dürfte sonach in der Form wenigstens übertrieben sein, wenn Brandes (S. 171) bemerkt, die Moral sei nirgends vom Christlichen getrennt, nie träte sie rein hervor, immer stütze sie sich auf eine fremde Autorität. Vielmehr braucht Johannes keineswegs den Glauben, um kraft Beschlusses kontinuierlich zu werden; das metaphysische Ich will die Ethik, nicht den Glauben; die Differenz zwischen Gut und Böse gehört zum Selbstbewußtsein. Ja im Tiefsten fordert Kierkegaard morallose Religion als einziges Lebensinteresse, und es ist gerade sein Fehler, daß er endlich alles Sittliche religionslos entläßt und nur die religiöse Leidenschaft für den Himmel, den religiösen Fanatismus für die Erde zurückbehält.

Dennoch dürfte Brandes, auch bereits mit Beziehung auf das ethische „Stadium", richtig geurteilt haben, obgleich er dieses Recht zu seiner kritischen Äußerung nicht bekundet. Schon die gedachte Wirklichkeit ist anders, als die reine Theorie: Die Ethik kann nur Halt und Bestand gewinnen durch die Religion, aber es ereilt sie ein tragisches Geschick, sie wird aufgelöst durch die Religion. Die Ethik des kontinuierlichen Entschlusses wird im ersten Anlauf gelähmt durch die religiös geartete Reue; an das ethisch-metaphysische Ich heftet sich die metaphysisch-religiöse Angst der Möglichkeiten; die Ethik der freien, göttlichen Pflicht kann die Verbindung mit der religiösen Leidenschaft nicht vertragen, obwohl sie nicht neben ihr bestehen darf.

In der oben schon berührten Auflösung des ethischen Wollens durch die Reue kommt der tiefe psychologische Grundzug Kierkegaards an den Tag, daß die Zeit seine furchtbare Feindin ist, um deren Bewältigung er sich müht. Hier raubt sie uns Entschlüsse und Lebensertrag vom Munde weg, sobald wir rasten. Nur treue Wiederholung kann uns retten, daß wir nicht wie der Knabe nach Schmetterlingen jagen oder wie die Alte am Spinnrocken müßiger Erinnerungen sitzen (IV, 385). Aber versäumte Wiederholung wirkt Reue, es kommt nicht zu einem rechten Anfang, geschweige denn Fortgang (VII, 226; Nachschr. Bd. 6 S. 338 f.); zuletzt wird die Reue ihr eigener Gegenstand vermöge der Reflexion, ob sie tief genug, aufrichtig genug sei, und verwandelt die lebensfrohe Ethik in einen approximierenden Zustand in Richtung auf die Sünde.

Grausamer noch ist der Schlag gegen die Ethik, die sich mit dem metaphysischen Ich verbunden hat. Sie sollte dieses Ich von der Stelle bringen, aber sie hat nicht die Kraft dazu. Die Realisierung des Allgemeinen bringt unerfüllbare Forderungen mit sich, wenn nicht in der Wirklichkeit, so doch in der Möglichkeit. Aber die Möglichkeit einer unerfüllbaren Idealität macht die Seele angstvoll (IV, 289 ff.; Begriff Angst, Leipzig 1890, S. 13 f.). Diese Angst vor dem Vollkommenen sollte aber nicht sein, sie ist Sünde, nicht des Individuums allein, sondern des Geschlechts. Es ist, als legte die „erste Ethik", welche die Sünde ignoriert hatte, ihre Forderungen wie ein totgeborenes Kind in den Sarg. Hier rächt sich verhängnisvoll die starre Absperrung der Stadien. Kierkegaard konstruiert eine Ethik nicht nur abseits der Religion, sondern unter Vernachlässigung der Seelenelemente, die nach seinem eigenen Standpunkt konstitutiv sind. Der Mensch ist nach ihm wesentlich Geist; mit dem Offenbarwerden des Geistes ist die Sünde gesetzt, die Sünde vernichtet aber alle selbständige Ethik. Abgesehen von dem Rätsel, wie die „Heiden" ideale Forderungen aufstellen können, wo doch die Sünde alles im Geschlecht durchseucht und verpestet, erscheinen nun die breiten ethischen Entwürfe als eine müßige Abstraktion; durchführbar sind sie allein unter totaler Umgestaltung innerhalb der Idealität der Wirklichkeit: des Religiösen oder der „secunda philosophia" (IV, 293; Begriff Angst 1890 S. 17), wie es im Anschluß an Aristoteles heißt, die mit der Wahrheit in der „2. Ethik" beginnt, nämlich mit der Sünde. Es dürfte sich freilich zeigen, daß die Religion diese ethische Beimischung nicht erträgt, vielmehr sich selbst abschließen muß, nachdem sie erst von der Ethik geflissentlich ferngehalten worden ist.

Das Ethische endlich als objektive Größe außerhalb des metaphysischen Ich, an sich am losesten mit religiösen Elementen verbunden, zerfällt in sich, sobald die Religion, was noch darzustellen ist, die ihr zukommende Universalherrschaft beansprucht.

In keiner Erscheinungsform hat die Ethik festen Fuß fassen können. Mit dem Ertrag teilweisen Ausgelebtseins sind wir wieder, wie bei dem Auftreten der Ironie (oben S. 14), zum Ansatz existentiellen Lebens, zum absoluten Ich, zurückgekehrt.

Dieses Ich ist Träger und Keim der Zukunft, sobald es sich mit der religiösen Leidenschaft verbindet. Theoretisch ist das gleichzeitig mit enten eller geschehen, in der Schrift Furcht und Beben.

Ehe aber die konstituierenden Elemente dieses religiösen Ich zusammengefaßt werden, mag vorerst eine große Lebens-

macht in ihrer Zauberwirkung auf Kierkegaard dargestellt werden: das Ästhetisch-Schöne. Die Ästhetik erscheint verbunden mit der Ethik sowohl wie mit der Religion und ist auffaßbar als ein persönliches Lebenselement Kierkegaards, das ihn psychologisch erschließen hilft.

Kierkegaard gebraucht das Wort Ästhetik offenbar in doppelter Bedeutung. Mit Beziehung auf das „erste Stadium" heißt es im technischen Sinn: das Ethische ist etwas ganz anderes als das Ästhetische, und wenn es erscheint, vernichtet es dieses ganz und gar (II, 243; Entweder—oder 1909 S. 636). Das Ästhetische des Johannes ist denn auch nicht künstlerisches Erleben, sondern vielmehr dämonischer Genuß des Selbst. Andererseits heißt es von der ethischen Wahl (II, 161; Entweder — oder S. 526), durch sie werde das Ästhetische — im nun üblichen Sinn — zwar als das Absolute ausgeschlossen, aber in seiner Relativität kehre es ganz und gar zurück, nämlich als das wahre Schöne, welches das Leben zum Kunstwerk gestaltet.

Diese Ästhetik ist mit dem Ethischen verschmolzen nach dem Satze: wenn ich das Leben ethisch betrachte, so betrachte ich es nach seiner Schönheit. In zwei großen, minutiösen Abschnitten (II, 16—138, deutsch S. 386—505; 248—291, deutsch S. 642—694) findet sich ausgeführt, daß das Ästhetische alle Lebensverhältnisse, sonderlich die geringsten sittlichen, zu geleiten und zu verklären vermag. Es fehlen auch hier die Anzeichen nicht, daß Kierkegaard auf dem Kothurn schreitet: Auch der Niedrigste ist schön im Streiten und Siegen, ein Held wie der märchenhafte Eroberer (II, 247, deutsch S. 641). Herrlich ist der Mutter Blick, wenn sie auf dem Markt in Regen und Sturm dasteht und gefragt wird, ob ihr Kind nicht lieber ins Asyl solle (II, 68, deutsch S. 437). Künstlerische Übertreibungen machen Kierkegaard unkenntlich — bis auf die rhetorische Übertreibung, z. B. S. 258: die regelmäßige Arbeit sei das Vollkommenste und darum das Schönste. Diese Überwucherung des Ethischen durch das Ästhetische zeigt immerhin, wo das Interesse Kierkegaards liegt: der zweite Teil des enten eller stellt sich vielmehr dar als eine ästhetische Studie über ein widriges Element — die Ehe —, wie als Apologie eines ethischen Verhältnisses, die obendrein an einen Menschen adressiert ist (Johannes), dem Gewissen und Ästhetik versagt bleiben.

Als Nerv dieser ästhetischen Ethik findet sich, daß sich das Schöne wesentlich auszubreiten und zu realisieren sucht in der Zeit. Auch hier hat Kierkegaard Wahlverwandtes ergriffen, Schellings Theorie übernehmend, als entwickle sich das

Ästhetische vom Raume hinweg in die Zeit. Die Poesie, vor allem das Dramatische, bringt nach Kierkegaard am meisten die Zeit zur Geltung. Aber auch sie drängt noch ihre Objekte in Momente zusammen und hindert die Ästhetik daran, kommensurabel zu werden. Zur rechten Darstellung kommt das Ästhetische erst dadurch, daß es gelebt wird (II, 124; Entweder—oder 1909 S. 495). Das Leben selbst ist die wahre Poesie; im Leben ist die Ästhetik existent geworden: da ist Gott Dichter und Souffleur zugleich, die Menschen auf der Szene so selbständig, als dichteten sie selber.

Auch mit der Religion verschmilzt dieses dominierende ästhetische Empfinden. Er, der die Regungen der Seele psychologisch isolierte, vereitelte sein eigenes Bemühen; sein stilles unreflektiertes religiöses Empfinden ist ästhetisch geartet, das ästhetische Empfinden ist religiös gestimmt. Zum Erweis müßten ganze Partien der erbaulichen Reden angezeigt werden, zumal aus den Reden über das Sorget nicht!, die bis zum Jahre 1849 hinabreichen. Es klingt wie ein eigenes Geständnis, wenn der Assessor sagt (II, 291; Entweder — oder 1909 S. 694): in meinem höheren Leben „schmolzen Kunst und Gnade zusammen", oder wie eine erlebte Definition, wenn es heißt (II, 161; Entweder — oder S. 527): Das Ästhetische ist das, wodurch einer unmittelbar ist, was er ist. Gerade das Gegensätzliche findet sich bei ihm verbunden: neben dem harten dialektischen Wollen steht die weibliche, kindliche Frömmigkeit, die ästhetisch genießt, nicht der pathetische Idealismus Schillerscher Art. Das Pathos ist hier einem harmonischen, kindlich-religiösen Gefühl gewichen, das stillbeglückt ist durch den Frieden des himmlischen Vaters, bei dem kein Wechsel ist des Lichts und der Finsternis. Wenn wir bei Augustinus immer noch zuletzt den Haken finden, mit dem er auch die entferntesten, freiesten Gedankenzüge an die Autorität seiner Kirche bindet, so liegt für Kierkegaard hinter dem verzehrenden Gedankengewühl allemal noch ein stiller reich geschmückter Garten mit taufrischen Blumen, in welchem er die zermarterte und doch kindlich-fromme Seele erquicken kann.

Solche ästhetische Frömmigkeit kann sich nun auch endlich mit jener weichen ethischen Religion verbinden, die in den Erbauungsschriften bis zu den Stimmungen im Leidensstreit (1848) zu Worte kommt, hernach aber als unchristlich verworfen wird. Grenze und Haltung dieser Religion lassen sich wohl am kürzesten und bestimmtesten an der Hand der Rede des Jahres 1844 kennzeichnen: daß es die höchste Vollkommenheit des Menschen sei, Gottes zu bedürfen (V, 94). Ein inneres Selbst streitet im Menschen mit dem äußeren. In langem Zwiegespräch überzeugt sich das

äußere Selbst von der Nichtigkeit und Unsicherheit des Äußeren, von dem Unvermögen des eigenen Wollens und Vollbringens. Siegt der Mensch auch einmal über Trotz und Verzagtheit, so beweist das nicht, daß er siegen würde, wenn die Versuchung so „entsetzlich" würde, wie er sich's nur denken mag. So muß der Mensch von allem zurück, in Handeln, Wollen und Wünschen, nicht kraft der Ironie oder der Reue, sondern weil er nichts vermag. Ein ethisches Leben führt er nur mit Gott, und zu solchem Leben ist er berufen. Die Erkenntnis Gottes ist die Bedingung dafür, daß ein Mensch in seiner Nichtigkeit mit Gottes Beistand nach seiner Bestimmung geheiliget werde. Dieses erbaulich-ethische Milieu dürfte für Kierkegaard innerhalb des Ästhetischen liegen, außerhalb der Leidenschaft und Dialektik, im unmittelbaren Gottesverhältnis.

Es verdient aber Beachtung, daß es selbst in dieser objektivhöchsten Phase Kierkegaardscher Religiosität keineswegs zu einer freudigen Gewißheit ethischer Wesensgleichheit kommt zwischen Gott und Mensch. Der psychologisch-anthropologische Charakter der Kierkegaardschen Erbauung ist fundamental: Gott ist der Helfer des Menschen, der seine Nichtigkeit mittels Reflexion über sein tieferes Selbst erkannt hat. Darum endet auch diese Betrachtung mit der nicht befremdlichen Frage, ob es nicht vorzüglicher sei, sich mit Gott zu veredeln als nur durch sich selbst allein.

Die genaue Verbindung dieser Ästhetik mit dem Religiösen mag an sich schon bezeugen, daß wir in diesem künstlerischen Empfinden Kierkegaards, wie es nicht anders sein kann, ihn selber haben. Nur in der Verflechtung mit dem Ethischen dürften bezeichnenderweise rhetorische Übertreibungen vorliegen unter dem Schutz der ihm eigenen Pseudonymität, wie die, daß eine Existenz erst schön sei, wenn jeder seinen Beruf habe (II, 263; Entweder — oder 1909 S. 660). Im übrigen aber ist dieses dänisch-weiche Lebenselement in ihm vorhanden, ohne zu entstehen und zu vergehen. Selbst in der Grabschrift, gewählt um 1846 und beibehalten, tritt es auf.[1]) In seinen Reden präzelliert poetische Lyrik, stilles Verweilen am Bach in der Wiese, bei den zarten Tönen im herbstlichen Wolkengrau, bei dem Singen und Sagen der Vorzeit.

Selbst dieses lyrische Empfinden ist durchaus reflektiert, weniger innig und herzlich, als formal, sich gefallend am Spiel der Empfindung und dem Hin- und Herwenden der Eindrücke; jede Satzkonstruktion war ihm ein ästhetischer Genuß.

---

[1]) Nun kann ich ruhn in Rosensälen.

Zu diesem ästhetischen Ich tritt nun das dialektische, das ihn unendlich beschäftigt. Das ästhetische sucht die Zeit als τέλος des Lebens, das dialektische streitet mit der Zeit. Darum nennt er sich zwiespältig, seine Seelenzustände gehen beständig nach zwei Deklinationen (Nachgel. Schr. 1839 S. 203). Er lebt in Zwist mit der inneren und äußeren Welt, in Zwist mit Gott, der sich ihm endlich offenbart als den qualitativ verschiedenen, der sich nicht offenbaren kann, und ist doch in Harmonie mit dem All der Schöpfung. Es ist vergeblich und töricht, alle Geister zu verbinden, die nur persönliches Empfinden umschließt. Nur liegt darin ein Einigungspunkt mit dem schöpfungsfrohen, innerlich frommen Genießen, daß das Dialektische auf Verinnerlichung dringt; dieses innere Ausleben ist romantisch.

Trotz der überragenden Bedeutung des wahrhaft Ästhetischen ist es falsch, hierin einen Standpunkt Kierkegaards zu finden. Die Verabschiedung des Ästhetischen hat er erstrebt (Nachgel. Schr. 1848 S. 141). Vergeblich versichert er von seinem religiösen Standpunkt aus, er wolle der Ästhetik Lebewohl sagen, vergeblich sucht er die ästhetischen Lebenselemente in einer besonderen Religionsform, „Religion A", unterzubringen und von sich abzuwerfen, das Wort bestätigend, das in seinen Schriften umherspukt: daß niemand einen Toten tötet. Es möchte sein Verhältnis zur Ästhetik ein ähnliches sein wie zu Hegel, ein Gewinnen und Erliegen zugleich. Jedenfalls haftet an der Auseinandersetzung des Ästhetischen und Dialektischen wesentlich die Frage nach der unvorhergesehenen Umwandlung seiner Entwicklung.

In dem bisher Verhandelten hat sich das dialektische Ich nur den Anfang existentiellen Lebens freigehalten. Durch die Ironie gereinigt, vermöge der Ethik der Willkür zwar entrückt, aber eingeschränkt, befreit es sich kraft der Religion und gewinnt in ihr ein absolutes Ziel.

Ehe wir den weiten Weg zum Ziel beschreiten, wird es nötig sein, sich nach den bleibenden Richtlinien umzusehen, d. h. die konstitutiven Elemente des religiösen Ich festzustellen, das zum Ziel gelangen soll. Diese Elemente finden sich hauptsächlich in der Abrahamsstudie und dem Begriff der Angst und lassen sich um ein Doppeltes vereinen, das sich gegenseitig bedingt: theologisch um das Absolute, anthropologisch um den Geist.

Beides soll des näheren erläutert werden.

In der Abrahamsgeschichte hat Kierkegaard zum ersten Male den einzelnen aus der Verkettung mit dem Ethischen und Endlichen herausgerissen und ihn dem Absoluten absolut verpflichtet.

Es ist grundlegend bedeutsam für die Gesamtbeurteilung Kierkegaards, sich zu entscheiden, ob hier im wesentlichen der Reflex der Kierkegaardschen Verlobungsgeschichte vorliegt oder nicht.

N. Teisen läßt Kierkegaard religiös an der Kirchenlehre orientiert sein; sie stünde ihm objektiv fest, nur auf das Wie der Anwendung komme es an. Die Härten und Verirrungen Kierkegaards in der Lehre vom Paradoxen u. dgl. kämen auf Rechnung der orthodoxen Lehre, und seine extreme Haltung sei deshalb so instruktiv, weil sie zeige, daß man zwischen Athanasius und dem Rationalismus hindurch müsse in richtiger Mitte, m. a. W. Kierkegaard sei ein Opfer der altprotestantischen Dogmatik geworden. Diese Auffassung ist u. E. grundfalsch und bedeutet eine Kränkung des Kierkegaardschen Geistes, sie entreißt den Existenten dem Leben und macht ihn zu einer Warnungstafel für dogmatische Wahrscheinlichkeitsrechner. Daß er die Dogmatik unangetastet ließ, so oft er sie nicht berührte (und die Kirche,[1]) solange er sie nicht angriff), wird schon oft genug deutlich werden; zur Widerlegung und Begründung des Konstitutiven sei hier nur auf den Ausgangspunkt des Religiösen, die Abrahamsstudie, verwiesen.

Es wird zunächst dem Votum von Georg Brandes (S. 90) beizutreten sein, daß jene Studie im gleichen Verhältnis zum Alten Testament stehe, wie die Abhandlung über Antigone zur Antike: Griechischer Mythus und chaldäische Sage seien das reiche Costum, in das Kierkegaard die eigene Leidenschaft und den eigenen Schmerz einhüllt.

Ein stringenter Beweis dürfte sich führen lassen. Bemerkt man, wie der Angriff im Korsaren ihn aus seiner Lebensbahn warf, so ist es psychologisch gewiß, daß das andere, neben des Vaters Tod einzig noch erwähnenswerte Erlebnis, nämlich die Aufhebung der Verlobung, ihn gleich stark bewegt hat (Bekenntnis vom 11. Mai 1848, Nachgel. Schr. 1848 S. 61). Daß in den „Stadien" der Niederschlag dieser Durchwühlung vorliegt, bezweifelt niemand, die Stadien liegen aber zeitlich hinter der ruhigen Untersuchung in den Bissen; ihnen geht die Abrahamsstudie voraus, die wie ein flammender Ätna die stillen Gärten der Werktagsmenschen vernichtet, erschienen im gleichen Jahre, wie enten eller, gleichgestimmt mit dem Schuldig-Nichtschuldig in den „Stadien".

---

[1]) Die kirchliche Loyalität Kierkegaards ist praktisch wertlos, am allerwenigsten Einteilungsprinzip (Bärthold). Das Erbauliche richtet sich inhaltlich an den einzelnen; das persönliche Verhältnis zu dem alten Bischof war ererbtes Gut, respektiert bis zu des Bischofs Tode; eigenes Werden nahm ihn zuerst ganz in Anspruch.

Den direkten Beweis endlich bringt der Inhalt. Der Jüngling in der Abrahamsstudie ist so gewiß und soweit Kierkegaard, wie Werther Goethe: er verliebt sich in eine Prinzessin, ohne die Liebe realisieren zu können. Stumm verbirgt er seinen unmöglichen Wunsch, kein Handeln und kein Wort verrät den Zustand seiner Seele. In unendlicher Resignation verzichtet er auf Geheiß des Verstandes, der das Unmögliche klar macht. Soweit war Kierkegaard selbst existent geworden in dem Abbruch des Verlöbnisses. An diese gleichsam immanente Bewegung schließt sich die transzendente, kraft welcher der Jüngling dennoch, paradoxerweise, die Geliebte zu gewinnen hofft: in der Resignation gibt die Leidenschaft des Glaubens der Seele die Spannkraft, das Unmögliche kraft einer absoluten Antizipation festzuhalten. Der Jüngling zweifelt keinen Augenblick, daß er die Prinzessin gewinnen wird. Mit seinem Schmerz auf Hoffnung ist er aber isoliert, sein Verstand und die Menschen werden ihn für töricht halten, in verborgener Innerlichkeit muß er die Spannung der Seele bewahren mittels treuer Wiederholung seines beharrlichen Wollens, das er doch nicht verraten kann.

Dieser psychologischen Doppelbewegung, die erst in Resignation endet, dann aber „in erschöpfender und entsetzlicher Konsequenz“ (III, 263; Wiederholung Bd. 3 S. 203) zum paradoxen Trotz führt, entspricht genau die religiöse Seite der Abrahamsstudie.

Denn wie der Jüngling ist, so auch Abraham. Daß er sich absolut verhält zum Absoluten, ist nicht ein qualitativ Neues, sondern der Schlußpunkt, der auf Grund des Vorhergehenden aus dem Gottesverhältnis folgt. Den Jüngling beschäftigt sein Interesse ganz, das äußere Leben wird ihm gleichgültig. Ebenso ist Abraham durch Gott absolut gebunden. Es braucht auch nur vermerkt zu werden, daß gleichfalls die Suspendierung des Ethischen, in der Abrahamsgeschichte für Kierkegaard so willkommen, nichts wesentlich Neues ist; latent ist das Ethische schon immer bedeutungslos im Schmerz des Jünglings. Auf beiden Seiten lassen sich die gleichen Bestimmungen rückwärts deduzieren: unendliche Inanspruchnahme, Gegensatz zum Allgemeinen, paradoxe Forderung, Isoliertheit, Verinnerlichung, Resignation, Wiederholung. Welche Dogmatik hätte je solche Kette zusammengeschweißt! Mit wünschenswerter Deutlichkeit wird denn auch die Studie dem objektiv christlichen Interesse entzogen. Abraham wird mit den „heidnischen“ Helden verglichen — für Kierkegaard ist er ein echter Christ — und wird begrifflich genau in die Kierkegaardschen Gestalten eingereiht. Sein Charakter ist das Nicht-Offenbarwerden. Agamemnon und Brutus opfern die

Kinder um des Volkes willen und werden jedermann verständlich, der ethische Held muß sich offenbaren, der ästhetische verbirgt sich wohl zuzeiten vor dem dummen Volk, der religiöse darf nicht kenntlich sein, ein Entsetzen für jedermann, sich selbst entsetzlich, wenn ihn nicht das Absolute absolut verpflichtete.

Hiermit hat Kierkegaard den rechten Weg zu seinem Verständnis gewiesen. Die Elemente des Ich sind nicht dogmatischer Repuls, sondern aus seinem intimen Seelenleben entsprungen und werden durch formale Bestimmungen als sein eigenster Besitz gekennzeichnet. Es liegt ein Parallelismus vor mit je zwei Gliedern. Das eigene schwermütig-eigensinnige Erleben führt zur Resignation, die auch das Gewand der Gläubigen ist, „gewoben und gebleicht unter Tränen". Hieran reihen sich die beiden anderen Glieder, zunächst in theoretischer Leidenschaft, Konsequenzen des Voraufgehenden. In diesem letzten Gliede, dem religiösen Parallelismus der absoluten Antizipation, liegen die dialektischen Religionselemente Kierkegaards, um deren Besitz er hernach persönlich ringt.

Die religiösen Glieder sind nun aber scheinbar aus der psychologischen Verschlingung gelöst. Diese Verselbständigung des Religiösen dürfte von Brandes nicht genügend gewertet sein; es kam ihm wohl auch nicht so sehr darauf an, den religiösen Genius Kierkegaards zu erfassen, weshalb auch jenes Wort vom Gewand der chaldäischen Mythe nur die erste Hälfte der Wahrheit sein dürfte. Jene Verselbständigung zeigt sich darin, daß das erste Glied des Religiösen, der Abschnitt bis zur Resignation, objektiv als das Allgemein-Religiöse aufgefaßt wird: Sokrates gelangt bis zur Resignation, so weit wie Kierkegaard im Verlöbnis. Das zweite Glied aber wird mit dem spezifisch Christlichen identifiziert.

In beiden Gliedern springt als die theologische Bestimmtheit des religiösen Ich das Verhältnis zum Absoluten hervor: Das Absolute und die Suspension der Ethik erschien nicht als ein Neues an Abraham gegenüber dem Jüngling.

Dieses Absolute, sc. durch nichts Endliches Eingeschränkte, Gott unendlich Verpflichtete, seinem Ursprung nach außerchristlich, seiner Bedeutung nach konstitutiv für das Ich in dessen Bezogenheit auf Gott, wird nun dialektisch durchgearbeitet, nicht die Dogmatik oder historisches Christentum. Der Beweis hierfür wird in dem Nachweis liegen, daß Dogmatik und Christentum als jeweilige Diener der Idee des Absoluten gerufen und zweckdienlich umgestaltet werden; an der einzigen, historischen Erscheinung Christi ist diese Umgestaltung wiederholt und am

stärksten nachweisbar. Die Philosophen hingegen, die auch der Idee zur Hilfe kommen, können nach Belieben ausgewählt werden und darum jeder in seiner Sprache reden. —

In diesem eigenen, spezifischen Interesse, unabhängig von Schrift und Lehre, ist denn auch die anthropologische Bestimmtheit des Ich entworfen, nämlich als Geist, wie solches dem absoluten Gottesverhältnis entspricht.

Eine dreifache Synthese liegt in dieser Bestimmung. Jede Synthese enthält nach Kierkegaard eine Spannung, die von einem Dritten aufrechterhalten wird. So ist der Mensch Seele und Leib, sie werden gegensätzlich durch den Geist. Er ist — formal — dasjenige Selbst, kraft dessen sich dieses Verhältnis (Leib—Seele) in gegensätzlicher Bezogenheit behauptet. Wo der Geist zu sich selbst gekommen ist, da hat der Augenblick entscheidende Bedeutung, Geist und Augenblick werden zugleich gesetzt (XI, 127). Der Augenblick ist die Synthese von Zeit und Ewigkeit. In neuer Betrachtungsweise erscheint das gleiche als Synthese von Freiheit und Notwendigkeit. Für diese dritte Bezogenheit fehlt bei Kierkegaard der Mittelbegriff, etwa die Absolutheit.

Zugleich mit dem Wissen um diese Synthesen ist die Spannung gesetzt: der Geist verurteilt das Leibliche als Sinnlichkeit, der inhaltschwere Augenblick verwandelt die Zeit in Zeitlichkeit, das Wissen um die Freiheit offenbart die Schuld.

Bevor die Synthesen wieder auf eine Einheit gebracht und weiter mit dem ewigen Absoluten verbunden werden, muß kurz zur Darstellung kommen, wie sie einzeln unter dem Trieb zum Existentiellen offenbar werden.

Der Augenblick als Synthese von Zeit und Ewigkeit war den Griechen unbekannt (IV, 356—359; Begriff Angst 1890 S. 85—88). Die Zeit war ihnen eine unendliche Sukzession, jeder Moment ein verschwindender, inhaltsleer als Ausschluß des Künftigen und Vergangenen, *τὸ ἐξαίφνης*, das Unsichtbare in atomistischer Abstraktion. Nur in der Vergangenheit können sie Fuß fassen: um die Erinnerung konzentriert sich das griechische *πάθος* der Persönlichkeit. Das Sichbesinnen auf ein gleichsam anfangslos Vorhandenes führt zur abstrakten Vorstellung des Ewigen als Seelen-Präexistenz.

Aus dieser immanenten Zeitbestimmung führt eine „absolute Distinktion“ heraus: die Setzung des Ewigen. Jenseits aller Sukzession, hat es nichts Vergangenes und Künftiges; es ist das Gegenwärtige in seiner bleibenden Fülle. Es gibt nun offenbar einen Berührungspunkt des Ewigen mit der Zeit und folglich ein Teilungsprinzip sowohl wie eine transzendentale Zeitbestimmung; das ist der Augenblick. Auch in ihm ist

nichts vergangen und künftig, der Lauf ist gehemmt, die Sukzession aufgehoben. Er steht still und ist allein. Schon der Name Augenblick markiert die lautlose Berührung mit dem Ewigen, während schon ein Wort die zeitliche Folge veranschaulicht. Beide, das Ewige und der Augenblick, sind als äußerste Extreme kommensurabel: als aufgehobene Sukzession sind sie präsentisch, der Augenblick ein Atom Ewigkeit in der Zeit. Zeit und Ewigkeit, dem Griechentum gleicherweise verschlossen, werden von dem Augenblick als inkommensurable Gegensätze auseinandergetrieben und dennoch in ungeheurer Spannung zusammengehalten. Wer im Augenblick existiert, hat existentielles Pathos, denn er wird offenbar als Synthese von Zeit und Ewigkeit, soll aber für die Ewigkeit existieren; die Zeit wird ein Hemmnis, an ihr haften Schuld und Sünde, sie wird zur trägen Zeitlichkeit, zur Materie, dem μὴ ὄν, das dem Augenblick widerstrebt wie dem Geiste der Leib.

Zusammen mit dem Augenblick wird der Geist offenbar. Auch hier wird die unterscheidende Qualitätsbestimmung dem Griechentum abgewonnen. Dieses hat im naiv Leiblichen sein Element und ist nicht geistig bestimmt, weiß darum auch nichts von Sünde (IV, 315; Begriff Angst S. 40). Ebenso ist der Geist nur traumhaft vorhanden, obschon naturhaft, im Stande der Unschuld; aber er will sich offenbaren, und die bange Frage ist: was wird werden. In diesem Zustand gibt es kein Wissen von Gut und Böse, aber süße Beängstigung des Geistes, „sympathische Antipathie“ gegenüber dem Nichts der Unwissenheit. Es mag ein Gefühl sein, wie es Kinder ergreift vor dem Gewitter am schwülen Sommertag. Die Angst, in der ersten Synthese vor der Zeitlichkeit, dokumentiert sich hier stärker, greifbarer als Angst vor der Sinnlichkeit. Sie ist und bleibt naturhaft gebunden. In ermüdend breiter Ausführung verfolgt der niemals Wortkarge das wechselnde Verhalten des Geistes in der Synthese Leib—Seele, je nach der Größe der Angst, wie sie sich offenbart in historischer und physiologischer Entwicklung. Dabei kommt es zu den üblichen Pressungen der Konsequenz: wenn der Geist am fernsten, ist die Angst am größten (in der Geburt). Dieses Angstgefühl, am Leiblichen haftend, führt zur Schuld; das Individuum fühlt sich schuldig in der Angst, es möchte als schuldig befunden werden. Nie kommen wir hinter und jenseits der Angst, so daß sie aus etwas anderem als schuldig hervorginge. Der Geist verrät sich als Angst vor der Leiblichkeit und macht sie zur Schuld. Es dürfte die Grenze nicht zu finden sein, mit der sich Kierkegaard gegen sündige Zeitlichkeit-Sinnlichkeit abgeschlossen hat.

Unter anderem Gesichtspunkt endlich stellt sich dieselbe Synthese dar als Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Der Geist hat freie Selbstbestimmung im Augenblick, d. h. er ist absolut. Aber der Mensch erträgt die Freiheit nicht, ohne Rückhalt an der Vergangenheit, vor sich die unendliche Möglichkeit. Verantwortlich, wie er sich fühlt, sieht das Auge in den Abgrund der Möglichkeiten — das ist hier das Naturhafte —, er fällt im Schwindel, ob Adam oder ein späterer, und fühlt sich schuldig, ehe er das Böse gewählt, ja ehe er es sich vorgestellt hat. Die Übereinstimmung mit den voraufgehenden Synthesen ist vollkommen. Die Schuld ist hier die formale Angst vor der Möglichkeit, naturhaft gebunden an das Endliche.

Die Synthese, zu der das Ich erwacht, ist somit die Spannung des freien absoluten Ich mit sich selbst als dem endlichen, sinnlichen, zeitlichen. Diese unmittelbare Natur, das Endliche, soll überwunden werden, das Ich soll in freier Selbstbestimmung zu sich selber kommen und herrschen. Der Hegelsche Grundgedanke, daß das Ich durch Selbstbewußtsein zu sich selber kommen solle, ist von allem Reichtum des Weltgehalts hinweg nach innen gewandt zu der Erkenntnis des absoluten Selbst. Dieses Selbst kann aber nicht zur Herrschaft kommen, sowenig wie seinerzeit die Ethik, es ist schuldig von Anbeginn. Wie hernach in der äußersten Position, heißt es auch hier: die Angst vor der Schuld erzeugt neue Schuld, je mehr Selbst, um so größere Schuld.

Diese Spannung in dem Ich wird gesteigert, nicht qualitativ verändert, durch das Gottesverhältnis. Man kann zu diesen konstitutierten Elementen das: vor Gott hinzufügen, dann ist die Natur religiös bestimmt. Es ist Schuld, den Geist nicht zu sich selbst kommen zu lassen, es ist Sünde, vor Gott in Unwissenheit zu sein über sich selbst. Die mit der Sünde anhebende Transzendenz holt ihre Bestimmungen aus der Immanenz; die Schuld ist nicht nur Mangel an intellektueller Selbsterkenntnis, sondern im Wesen des Menschen begründet (Prof. Petersen III, 543). Abseits von Geschichte und Gotteserkenntnis wird dieses Wesen konstruiert als Spannung zwischen Geist und Natur. Mit Recht, scheint mir, macht Professor Petersen (III, 810) darauf aufmerksam, daß Determinismus und Fatalismus religiös seien, sie rechneten mit Gott zuerst, Kierkegaard dagegen nicht. Das letzte ist jedenfalls unanfechtbar, aber nicht gebührend anerkannt, geschweige denn durchgeführt. Selbst Schrempfs (S. 228) energische Bemerkung, daß schon die ästhetischen Schriften Bahnen einschlügen, die über das kirchliche Christentum hinaus und in schroffen Gegen-

satz zu ihm brächten, könnte positiver und prinzipieller sein: Die Griechen in ihrer naiven Einheit mit der Natur kennen die Schuld nicht, die christliche Bestimmung ist die Sünde. Die grundlegende Bestimmung, die Schuld, dreifach offenbar, steht mitten inne, m. a. W. der Grund des dialektischen Gebäudes liegt in der Psychologie Kierkegaards. In der Ethik ergriff uns nicht die Liebe zu Gott und seinem guten, gnädigen Willen, viel weniger eine „Offenbarung Gottes in der Menschheit"; in der Abrahamsstudie begegnete uns ein willkürlich grausames Gebot, das die Ethik aufhob und die theologische Bestimmtheit des Ich als des Absoluten mittels paradoxer Forderungen erprobte; bei der anthropologischen Konstituierung des Ich sind Schuld und Sünde Grundelemente, sie werden aber nicht am Gottesverhältnis entwickelt, sondern entspringen einer dialektisch gearteten Synthese, unabhängig beides von dem Paulinischen Wort: durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde, und von der demütigenden, umschaffenden Wirkung Jesu. Die Richtigkeit dieser Erkenntnis des psychologischen Ausgangspunktes in der Idee dürfte sich zuletzt durch die „Gradationen der Verzweiflung" bestätigen lassen.

Hiermit sind die Elemente für den endgültigen Standpunkt gewonnen. Das religiöse Ich soll sich behaupten, sowohl gegen das Zeitliche, dem es naturhaft angehört, wie gegen das Absolute, von dem es als Geist unendlich in Anspruch genommen ist. Kierkegaard selbst kennzeichnet diese Selbstbehauptung zunächst als die allgemein-religiöse (das existentielle Pathos), von der er hernach die spezifisch-christliche abhebt (das Dialektische, Religiosität B). Zu dieser Lostrennung veranlaßt ihn neben der Möglichkeit einer Steigerung die Sicherung des Ich vermittels Aussonderung neuplatonischer Religionselemente und Aufstellung des Absurden als neuer Qualitätsbestimmung.

Ehe das Allgemein-Religiöse und das Motiv der Steigerung und doppelten Sicherung dargestellt wird, ist zu fragen, wie das religiöse Ich zur Existenz gelangt, nicht nur im Augenblick, sondern auch in der Zeitfolge, von Augenblick zu Augenblick. Der formale Charakter Kierkegaardschen Denkens gestattet hier eine rein formale Behandlung. Der Inhalt des Augenblicks, des Geistseins, ist dann eben das Allgemein-Religiöse, das existentielle Pathos, von dem aus der Weg zu jener Steigerung und Sicherung weiterführt, d. h. zum endgültigen Ziel.

Diese ganze Untersuchung ist indessen rein theoretisch, wie auch die betreffende Erörterung Kierkegaards selbst eine pseudonyme, d. h. theoretische ist. In zwei Schlußabschnitten wird

deshalb das Verhältnis des theoretischen Resultats zum wirklichen Leben, vor allem Kierkegaards, und zu Konsequenzen, die es in sich birgt, zur Sprache kommen. —

Das ethische Ich suchte theoretisch Bestand durch erneuten Beschluß. Praktisch kam es nicht über die Reue hinaus. Der ganze Besitzstand ward durch den jähen religiösen Durchbruch der absoluten Forderung einstweilig aufgehoben. Das Einstweilig gilt auf immer. Ein Zurück gibt es für Kierkegaard nicht; er denkt sich wie Nietzsche durch jede Existenz hindurch. Jene verhängnisvollen Synthesen waren dem Ethiker noch verborgen wie auch dem metaphysischen Ich. Nun fragt es sich, wie gelangt der Mensch zu diesem Ich, das der Wirklichkeit entspricht, weil es die konstitutiven Elemente wahrer Selbsterkenntnis enthält. Die Antwort ist in der unwissenschaftlichen, dichterischen, nachlässigen Darstellungsart Kierkegaards über die Bissen und die Nachschrift hingeworfen, mannigfach variiert.

Wiederum orientiert sich Kierkegaard an den Griechen. In jedem Augenblick konnten sie zum Wissen um sich selber kommen, der Augenblick war ein Zufälliges, der Lehrer ein Gleichgültiges (IV, 182; Brocken Bd. 6 S. 10), „Sokrates oder ein Dienstmädchen"; „will man bei ihm nicht stehen bleiben, so gibt es nur eine Möglichkeit: der Gott inkognito als Lehrer".[1])

Warum bleibt nur diese Möglichkeit zurück? Die Antwort ist negativ: Der Mensch soll Gottes, der Ewigkeit, des eigenen Geistes inne werden; solches vermag er nicht durch sich selbst. Das ursprünglich Unbekannte ist für die Spekulation unerreichbar, geschichtlich nicht zu vermitteln, vermöge der Schuld uns ohnehin verschlossen.

Offenkundig hat Kierkegaard hier wieder von Kant einiges übernommen und sich mit seinem Gewährsmann Jacobi nicht begnügt: Es solle dem Verstande nicht einfallen, das Unbekannte zu beweisen, wo nicht einmal das Dasein, sei es als accessorium, sei es als ewiges prius, beweisbar sei (IV, 207; Brocken Bd. 6 S. 37). Aus den Taten Napoleons folge nicht seine Existenz, das Dasein Gottes gehe aus einem Beweise nicht hervor. Kaum zufällig wird der persönliche Glaube Kants betreffend das Ding an sich berührt: die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt

[1]) Wie Teisen (S. 69) hier sagen kann, Kierkegaard baue auf falschen Voraussetzungen: Athanasius, Augustin, Calvin, Luther, erscheint doch wohl rätselhaft. Das heißt die Größe Kierkegaards in dogmatische Pfuscherei verwandeln, als sollten wir von ihm nur den negativen Ertrag haben, uns warnen zu lassen und „der Vernunft und dem Glauben zu geben, was jedem von ihm gebührte".

beständig an gegen das Unbekannte, das wohl existiert, aber unbekannt, und insofern nicht da ist. Dieses Unbekannte ist die Grenze des Verstandes. Überschreitet er sie, so setzt er das Unbekannte als ein willkürlich Mannigfaches, je nach der Einbildung, Gott selbst z. B. via eminentiae als Menschenbild. So werden Unterschied und Gleichheit zwischen uns und dem Unbekannten identisch. Folglich muß das Unbekannte (Gott) das absolut Unterschiedene (oder Verschiedene) sein.

Auch die Erträge der Geschichte, Schrift und Glaubensbekenntnis, sichern die Kenntnis des Unbekannten nicht. Selbst das gegenwärtig Geschehende ist als ein Mögliches nur Glaubensgegenstand; wieviel ungewisser ist da das Vergangene, vollends das Überlieferte. Sogar eine direkte, natürlich wunderhafte Offenbarung Gottes wäre vergeblich. Er vermöchte nur zu verkünden, daß er „das Verschiedene" sei, und bliebe unverstanden.

Dieser naturhaft vorhandene absolute Unterschied zwischen Gott und Mensch vertieft sich vermöge der Schuld (IV, 214; Brocken Bd. 6 S. 42). Der Mensch ist außerhalb der Wahrheit, es fehlt jede Bedingung des Verstehens (VII, 425; Nachschr. Bd. 7 S. 175). Psychologisch ist selbst die Annäherung und Bereitung des Augenblicks illusorisch. „Der immanente Übergang ist eine Chimäre" (VII, 253; Nachschr. Bd. 6 S. 366). Gesetzt, der Mensch suchte das Ewige; schon mit dem Erfassen der Aufgabe hätte das Beginnen, das Geistsein, anheben sollen. Der Zeitverlust bedeutet Schuld, die Schuld treibt Wucher, der Suchende bleibt immer weiter zurück.

Unerklärlich — wenn nicht aus Liebe —, ohne äußeren Anlaß, ohne Bedürfen, „als der sein Schweigen nicht ertragen könne" (IV, 192 ff.; Brocken Bd. 6 S. 21ff.), beschließt Gott, Geist, Freiheit, Ewiges in die Zeitlichkeit hineinzuwerfen. „*ἀκίνητος πάντα κινεῖ*" (IV, 193; Brocken Bd. 6 S. 21 ff.). Der Gottmensch bringt als göttlicher Lehrer die Bedingung zum Erfassen der Wahrheit. Seine Erscheinung läßt sich vorweg konstruieren: unvermittelt, vorübergehend, verschwindend (IV, 251; Brocken Bd. 6 S. 80), weder wesentlich noch historisch notwendig. (IV, 194ff.; Brocken Bd. 6 S. 23ff.). Um ganz verstanden zu werden, will er dem einzelnen gleich sein. Mit dem Augenblick bringt er ein doppeltes Paradox: Das Unbekannte, absolut Verschiedene, wird offenbar und verständlich — als unseres Gleichen.

Weiterer Hilfe bedarf es nicht. Jeder steht dem Bringer der Wahrheit gleich nahe und gleich fern. Der Impuls des göttlichen Lehrers setzt sich fort durch die Generationen mittels der Nachricht: wir haben geglaubt, daß der Gott anno so und so sich in geringer Knechtsgestalt gezeigt hat, gelebt, gelehrt

hat und gestorben ist. Das ist das ausreichende welthistorische Notabene. „Der Spätere glaubt vermittels der Nachricht des Gleichzeitigen — dieses ist der Anlaß — in Kraft der Bedingung, die er selbst, der Spätere, von Gott (unmittelbar) empfängt" (IV, 234; Brocken Bd. 6 S. 65). Es kommt ihm doch einmal in den Sinn, daß sich selbst ein so kärglich beschränktes Notabene schwerlich unter dem christlichen Geschwätz und Wuschi-Waschi in unveränderter Reinheit verbreiten lasse. Wer aber gleichwohl im Augenblick vor dem göttlichen Lehrer mit paradoxer Leidenschaft „den Verstand untergehen" lasse, der habe die Fülle der Zeit und könne nicht mehr zurück. Im Augenblick ist ein solcher unvermittelt als religiöses Ich existent geworden. Der Augenblick war sein *τέλος*, aber er kommt nie über dieses *τέλος* empor.

Es erscheint geboten, bei diesem ersten religiösen Existentwerden innezuhalten und nach dem Interesse Kierkegaards am Augenblick zu fragen. Wenn Höffding (bei Frommann, gelegentlich der Behandlung des unvermittelten Übergangs) die wertvolle Bemerkung macht, daß Kierkegaard das Gegenteil von dem erprobt habe, das er vertrat, so gilt das auch vom Augenblick. Ihn zog das selige Erinnern der Griechen rückwärts in die uninteressierte Ruhe der Vergangenheit (Nachgel. Schr. 1839—1843 S. 335): Hatte er erst ein Erlebnis „erinnert", dann war es in die Ewigkeit eingegangen und für die Zeitlichkeit verloren. Gleicherweise bestrickte ihn das ästhetische Gefühlsleben, das im Sinne der Romantik in allem den unmittelbaren Ausdruck des Unendlichen fand oder im Sinne Hegels Gottes- und Selbsterkenntnis identifizierte. Auch diese „Gefahr des Allgegenwärtigen" trieb ihn zum göttlichen Lehrer. Noch diesem selbst gegenüber verrät jener „Untergang des Verstandes", die pantheistische „Gefahr". Erst durch einen Aufwand dialektischer Kraft wird sie angeblich beseitigt.

Als zweites persönliches Motiv tritt das Streben hinzu, unter Mitwirkung des Intellekts die Spannung des Ich zu vergrößern. Eine flüchtige Betrachtung lehrt, daß die Auffassung der metaphysischen Geistesgeburt begrifflich überhöht und bereichert worden ist (oben S. 11). Die oben skizzierte negative Begründung des Augenblicks stellt das dialektische Bemühen Kierkegaards ans Licht, es dient seinem eigensten, persönlichen Streben.

So weisen die Verbindungslinien des Interesses am Augenblick zurück auf ihn selber, nicht hinaus in ruhige wissenschaftliche Erkenntnis, speziell nicht in das Historisch-Christliche. Gegen beides verhält er sich vielmehr prinzipiell gleichgültig unter jenen psychologischen Motiven. An sich hat die Wissen-

schaft in allen ihren Zweigen nur die negative Bedeutung, die Unzulänglichkeit ihrer Resultate für das persönliche Leben zu erweisen. Trifft es sich, daß wissenschaftliche Propositionen die Gültigkeit des Subjekts steigern, wie im obigen Beispiel der Grenzüberschreitung des Verstandes, so sind sie Kierkegaard zeitweilig willkommen. Natürlich ist seine Stellung zu Dogma und Bibel und allen historischen Werten die gleiche, wie immer die Stellung an sich aufgefaßt werden mag. Sonst wird sein Denken statt einer schönen Kurve zu einem regellosen Hin und Her, das nicht interessiert. Aus Geschichte und Dogma wird gelegentlich herausgegriffen, was sich dialektisch als Nahrung für die Existenzleidenschaft verarbeiten läßt, und dieses Willkürliche im Dienste der Idee wird damit selbst zur Idee. Gerade die Gestalt des göttlichen Lehrers ist ein überzeugendes Beispiel für die Einheitlichkeit seines Verfahrens. Ausdrücklich und mit dürren Worten ist sie als Dichtung entworfen, nicht etwa historische Abstraktion, sondern psychologisches Postutulat. Im Individuum soll diese phantastische Gestalt die konstituierende Synthese „über Sokrates hinaus" zum Bewußtsein bringen. Später ändert sich die Christusidee zu neuem Dienst. Angesichts dieser klaren Bekenntnisse sollte Kierkegaard nicht glimpflicher als Hegel (Phil. der Gesch. S. 258) behandelt werden, wenn dieser demonstriert, wie Gott auftreten mußte in notwendig-menschlicher Gestalt, nur einen Moment, in Natürlichkeit des Geistes. Wenn anders wissenschaftliche Erkenntnis etwas gilt, dann ist es so total falsch, Kierkegard an Schrift und Dogma zu fesseln, daß man vielmehr fragen muß, ob Jesus für Kierkegard innerhalb des Dialektischen nicht gerade so eine Gedankenabstraktion gewesen sei wie beispielsweise für Bruno Bauer (Bauer XIII, 405) uninteressiert eine Geschichtskonkretion. —

Es wird nun des weiteren festzustellen sein, wie sich das Ich rein formal und vom Inhalt abgesehen mit der Zeitfolge abfindet. Das Resultat läßt sich aus dem Voraufgehenden entnehmen. Der Augenblick war unvermittelt, „der Abbruch der Kontinuität" (IV, 247, VII, 502; Brocken Bd. 6 S. 76; Nachschr. Bd. 7 S. 256). Die geschichtliche Abwicklung vollzog sich darum so, daß der göttliche Lehrer eine zusammenhangslose Reihe von Individuen existent macht durch eine entsprechende Reihe von selbständigen Augenblicken. Hiermit korrespondiert genau das Leben des einzelnen. An die Stelle individueller Entwicklung oder auch nur der Kontinuität tritt eine Reihe von unabhängigen Augenblicken.

Man könnte wohl eine kontinuierliche Entwicklung in gewisser Betrachtung erwarten. Wo sich Zeit und Ewigkeit

im Augenblicke begegnen, da ist dieser aufs stärkste belastet, mit voller Verantwortung vermöge der Angst, mit der Fülle der Möglichkeiten. Ein solcher Augenblick könnte wohl den nächsten kausal mit Notwendigkeit gestalten.

Allein Kierkegaards psychologische Verfassung machte in doppelter Rücksicht ein entgegenstehendes Interesse geltend: zunächst kausal. Erziehung und Naturanlage zerschlugen ein kontinuierliches Selbst, so oft es je vorhanden war. Brandes (S. 44) hat auf die — formell übertriebenen — Selbstbekenntnisse der Unstetigkeit hingewiesen. Auf den Spaziergängen im Zimmer war er bald dies bald das, er selbst ein Nichts mitten inne, bald fröhlich, bald zusammengeschrumpft wie eine Heuschrecke. Für jede Seelenregung gebraucht er den übertriebensten Ausdruck, bezeichnet er die letzte Konsequenz, er selbst bleibt in der Schwebe zwischen ästhetischem Genießen und leidenschaftlichem Wollen ohne Inhalt.

Zu dieser kausativ wirkenden Verfassung kam die psychologische Finalursache: der Trieb, sein Ich in höchster Spannung zu erhalten. Soll der Geist ohne reale Pflichten über die eigene Natur erhaben bleiben, so muß er diese immerfort unter sich bringen. In leerer Leidenschaft lebt sich's nur in Augenblicken.

So hinderte ihn ein Doppeltes daran, ein Kontinuierliches zu beschreiben: die Freiheit des Wollens in jedem Augenblick und die Eliminierung alles Notwendigen. Das eine folgt aus dem anderen. Wir behandeln beides gesondert.

Während die Naturkräfte im Leiblichen von außen kontinuierlich wirken, so herrscht im geistigen Ich der freie Wille. Er ist freies Vermögen und muß sich als solches immer aufs neue selber wollen unter innerem Impuls. Die Wiederholung ist eben dieses selbstbewußte innere Handeln, wodurch sich der Wille von Moment zu Moment erneut.

Wie unter diesem freien Vermögen die Angst entsteht, ist gezeigt. Die Möglichkeit zu sündigen ist schon Sünde. Die Vorstellung dieser Möglichkeit ist aber innere, freie Handlung. Der voraufgehende Zustand forderte nicht die Sünde. Auch der nachfolgende nicht. Das non posse der Unfreiheit kann zurückgenommen werden. Geschieht das nicht, dann gebiert allerdings jeder Augenblick neue Sünde, doch in Freiheit (IV, 381; Begriff Angst 1890 S. 113). Wie die Sünde in die Welt kam als Sprung, so fährt sie fort zu kommen, wenn sie nicht gehemmt wird. Ihre Wiederholung ist nicht einfache Konsequenz, sondern ein neuer Sprung. Die Erbsünde ist bei solch radikalem Bruch mit aller Kontinuität unhaltbar (IV, 341; Begriff Angst 1890 S. 70). Nur die quantitativ vermehrte Angst wird verpflanzt. Die Sünde

ist kein Zustand, sondern nur de actu und in actu wieder und wieder vorhanden (IV, 287; Begriff Angst 1890 S. 11). Kontinuität ist nahezu nur erreicht in dem unpersönlichen Satz: Sinnlichkeit ist Sündhaftigkeit. Aber der einzelne wird wiederum aus dieser Kontinuität herausgehoben und isoliert: Aufgewachsen unter dem Eindruck dieses Satzes könnte er sich selbst mit seinem historischen Wissen verwechseln, der Freiheit vergessend: in der Angst, nicht als schuldig angesehen zu werden, kann der einzelne schuldig werden.

So ist die Freiheit gegen die Kontinuität sichergestellt. Wie für Hegel die Weltgeschichte Fortschritt ist im Bewußtsein der Freiheit, so für Kierkegaard die Persönlichkeitsgeschichte. Für beide ist Freiheit das Wesen des Geistes. Kierkegaard aber hat der Freiheit allen Willen genommen, an den sich die Kontinuität heften kann. Daß der Wille sich selbst wollen kann, ist gewiß richtig, aber die Wiederholung ist formales Wollen. Es fehlt alles Erstarken des Willens durch äußere Motive der Liebe, des Guten, der Pflicht. Die Schulung des unbewußten Wollens, in der Erziehung hoch bedeutsam, ist unbeachtet geblieben; vor allem ist der Wille gegen alle anderen Regungen und Vorstellungen der Erkenntnis und des Gefühls — außer der Angst — isoliert, so daß unter der Fülle der Möglichkeiten in einem Augenblick nicht eine prävalieren und den nächsten Augenblick kausativ bestimmen kann.

In gleichem Interesse und Zusammenhang ist nun ferner alle Notwendigkeit als Vermittlung des Überganges von einem Augenblick zum anderen gänzlich aus allem Geschehen eliminiert: Die Leidenschaft soll zu immer neuem Beginnen von Augenblick zu Augenblick getragen werden. Am besten reserviert man wohl dem Notwendigen Kierkegaards die spinozistische Formel: necessario existit (IV, 241; Brocken Bd. 6 S. 70). Das Notwendige ist, es besteht außer aller Veränderlichkeit, unberührt von Möglichkeit und Wirklichkeit, denn es verhält sich beständig zu sich selbst auf dieselbe Weise. Das Sein ist Wesensbestimmung des Notwendigen. Alles Dasein dagegen in Natur und Geschichte ist gewordene Wirklichkeit, und alles Werden vollzieht sich als ein Mögliches unter frei wirkender Ursache (IV, 238 ff.; Brocken Bd. 6 S. 68). Die causa, der Grund, der die Gestalt des Folgenden schon in sich trägt, wird streng von der ratio ferngehalten. Nur weil wir die zwischenliegenden Ursachen nicht kennen, erscheint uns das Werden als ein notwendiges. Gäbe es im Dasein ein Notwendiges, in einem Punkt, so müßten wir es begrifflich als ein Unabänderliches über alles Existierende aus-

breiten, von Vergangenem und Künftigem wäre nicht mehr die Rede, sondern nur von ewiger Starrheit. Auch die Natur stellt sich dar, ganz nach Hegel — abgesehen von der Entfaltung der Idee —, als ein simultanes Werden, als ein Nebeneinander im Raum, und insofern hat sie — freie — Geschichte. Somit bedeutet alles Werden, des Ersten (in der Schöpfung) oder des folgenden Zweiten, in der Vergangenheit wie in der Zukunft, daß von mehreren Möglichkeiten eine wirklich geworden ist. Entscheidend ist nun, daß dieses Werden kein organisches Sich-Entwickeln ist, keine Folge, sondern daß es in jedem Augenblick die freie Möglichkeit des Anderswerdens enthält. Alles Vergangene und Gegenwärtige als Gewordenes fordert daher Glauben (IV, 245; Brocken Bd. 6 S. 74), sei es auch nur den Glauben, daß z. B. ein Stern geworden ist (IV, 247; Brocken Bd. 6 S. 76). Dieser Glaube beruht auf freier Entschließung, während die unmittelbare Wahrnehmung als solche niemals trügt und nicht Sache des Glaubens ist. Die Ungewißheit des Gewordenen wie des Werdens ruft darum die philosophische Leidenschaft der Bewunderung (Verwunderung) hervor (Plato, Theätet 155 d; Aristoteles, Metaph. I, 2). Keine Betrachtung kann ja das Vergangene zu etwas Notwendigem machen und jenes Sich-Verwundern löschen. Wenn es im Werden nur einen Weg gibt, dann liegt im Werden nichts Auffälliges, es hat sein τέλος als ein Selbstverständliches in sich selbst, und Möglichkeit, Freiheit, Glaube, Abbruch der Kontinuität sind damit ausgeschlossen. Ist aber das Werden — und das Gewordene — ein Mögliches, dann liegt zwischen jedem Augenblick eine Pause, das τέλος liegt nicht in, sondern außerhalb der Bewegung, der Fortschritt ist teleologisch. Der erste Ausdruck des Werdens ist demnach Abbruch der Kontinuität (IV, 247; Brocken Bd. 6 S. 76). Hieraus folgt als vornehmstes Gesetz für die Wahrnehmung des Gewordenen als solchen, daß wir es — also das Dasein — anerkennen nicht mittels eines Schlusses, sondern vermöge eines Beschlusses im Glauben.

Denn es versteht sich von selbst, daß dieser Kette des Werdens eine entsprechende Reihe von anerkennenden Glaubensbeschlüssen parallel geht, mit dem Zweifel als Korrelat. — Was ich nun aber außer mir im Glaubensentschluß als geworden anerkenne, von Augenblick zu Augenblick, als Mögliches unter dem Faktor der Freiheit, dasselbe Werden kommt ebenfalls zustande in mir durch kontinuierliche Entschlüsse: Das äußere Werden in der Welt und das innere Werden in mir, unter gleichen Bestimmungen wahrnehmbar, vollzieht sich nach

analogen Gesetzen.[1]) Im Innern schaffe ich selbst meine Welt in unablässigem Handeln, nach eigenem τέλος; das Selbst ist das πρῶτον κινοῦν in mir, das eine Reihe von Möglichem in Wirkliches teleologisch umsetzt (V, 128): „ein Beschluß ist die stetige Erneuerung des Beschlusses"; „der fortwährende Sprung ins Dasein erklärt die Bewegung" (III, 93; Furcht und Beben Bd. 3 S. 36 Anm.). Alles Werden löst sich damit im tiefsten Grunde auf in ein Entstehen; die Entwicklung geht rückwärts zum Beginnen und wird dort festgebannt, auch ohne das Hinzutreten der Kierkegaardschen Reue.

Aber die Leidenschaft ist in der Tat gegen die Zeitfolge zum Kampf gerufen. Das geistig bestimmte Selbst kann sich bei dem Besitz des Augenblicks nicht beruhigen; von Augenblick zu Augenblick soll es seine eigene Wirklichkeit produzieren, und die Möglichkeit des Abfalls lauert im nächsten unbewachten Moment. Das Interesse nimmt seine Richtung auf die Frage, ob die Leidenschaft über die Zeitlichkeit mit ihrem Heer von Momenten siegen kann. Erst im nächsten Hauptabschnitt über die Steigerung des Allgemein-Religiösen kann diese Richtung verfolgt werden, nachdem zuvor der Inhalt des Augenblicks genauer bestimmt worden ist.

Es verlohnt sich aber, vor allem festzustellen, wem Kierkegaard in der besprochenen ertragreichen Erkenntnis die hilfreiche Hand verdanke. Die Zitate weisen auf die Spur, wenn es nicht schon der Inhalt täte: Aristoteles, Jacobi, Lessing. Dazu dürfte noch Trendelenburg kommen, von dem Kierkegaard erklärt, er verdanke keinem sonst so viel, wie ihm.

Von Kant mußte sich Kierkegaard in der Auffassung der Kontinuität geschieden fühlen. Daß er die Behandlung dieses Punktes in der Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. S. 232—256 — Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität —) gekannt hat, darf angenommen werden.[2]) Sie ist der Kierkegaardschen konträr und illustriert dieselbe. Für Kant sind die Erscheinungen in ihrer Folge durch den vorhergehenden Zustand bestimmt. Irgendwie muß das allerdings auch für Kierkegaard

[1]) Vermutlich ist Kierkegaard den Weg von innen nach außen gegangen: „Der subjektive Denker reproduziert beständig denkend seine Existenz." (VII, 67).

[2]) Wie sehr ihm Kants Philosophie im Sinne lag, beweisen gelegentliche Bezugnahmen, z. B. XI, 201: „Die Gräzität statuiert einen intellektuellen kategorischen Imperativ". Die Bemerkung ist bedeutsam, weil sie unbewußt ihn selber charakterisiert und ausdrücklich bezeugt, daß das Existentielle für Kierkegaard durchaus mit dem Intellektuellen vereinbar war. Wie die Griechen nach seiner Auffassung, so stand er selbst unter einem existentiellen und intellektuellen kategorischen Imperativ.

gelten, begegnet denn auch in jener Überlieferung des welthistorischen Notabene, es tritt aber ganz zurück und verliert im letzten Lebensabschnitt allen Sinn. Für Kant liegt aber im voraufgehenden die Bedingung, unter der eine Begebenheit notwendigerweise folgt (2. Aufl. S. 246). Diesen Satz vom zureichenden Grunde muß Kierkegaard für tödlich halten. Er will die Bewegung nicht wie Kant mit unendlich kleinen Größen berechnen, obwohl er solches hätte tun können, der nicht in Aristoteles' Zeiten lebte. Vielmehr will er die Leidenschaft in Momenten ansammeln, zum qualitativen Sprung. Daher der Gegensatz: Bei Kant wird die Kausalität zu einer Wirkung, die sich über unendlich kleine, nicht wahrnehmbare Momente hin erstreckt; die Veränderung wird durch die Momente erzeugt (2. Aufl. S. 254). Für Kierkegaard dagegen besteht die Veränderung aus unterbrochenen Momenten. Der Moment ist bei Kierkegaard eine Pause, bei Kant wirkende Kraft.[1])

Dagegen befindet sich Kierkegaard in dem vorliegenden Zusammenhang in formaler Abhängigkeit von Aristoteles.

Die Auffassung Kierkegaards hinsichtlich der Kontinuität ging darauf aus, sie in ein teleologisch bestimmtes fortgesetztes Neuanheben aufzulösen, und enthielt darum eine dreifache Erkenntnis: 1. ein notwendig und mithin ununterbrochen Wirkendes gibt es nicht. 2. Wirklichkeit ist gewordene Möglichkeit. 3. Das *τέλος* liegt außerhalb des Werdenden. Diese seine inhaltlich genuine Auffassung hat Kierkegaard unter ausdrücklichem Anschluß an Aristoteles in endgültige Form gebracht. Es bleibt für das prinzipielle Verständnis Kierkegaards bedeutsam, daß er, dem mindestens die moderne dynamische Weltauffassung durch Leibniz bekannt war, gerade den alten Gegner der quantitierenden Atomlehre zum Vorbild hat. Kein Denker konnte ihm aber auch die gleiche Hilfe gewähren.

1. Wohl auf Grund seines Dualismus vermag Aristoteles nicht ein Kontinuum darzustellen, weder im Mechanischen noch bei der qualitativen Veränderung (Laßwitz, Gesch. der Atomistik Bd. 1 S. 132 u.; 176ff.). Es gibt keine stetige Größe, kein *συνεχές*, ohne ein *διωρισμένον*. Für alle Größen in Raum und Zeit verbleibt als Schema die Zahl, sie ist aber eine Reihe, eine *τάξις*, bestehend aus einzelnen abgeschlossenen Teilen. Selbst

[1]) Beide kommen hinwiederum überein in einem gewissen Apriorischen, das sich bei Kierkegaard ausfindig machen läßt. Die Kausalität wird bei Kant aus der empirischen Welt in die Verstandesfunktion zurückgenommen; das Entstehende, Gewordene wird bei Kierkegaard als solches dem freien Glaubensentschluß zugesprochen. Beide produzieren ihre Welt, der eine mit dem Verstand, der andere mit dem leidenschaftlichen Willen (IV, 248).

das Wort ist kein Kontinuum, sondern abgesetzt in Teilen, Lauten und Silben (Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre 1846 S. 84).

2. Vermöge dieser Pause des Augenblicks in allem Fortschreiten (IV, 244; Brocken Bd. 6 S. 73 unten, 74) ist Raum gelassen für die Aristotelische Definition des Werdens als des freien Überganges vom Möglichen zum Wirklichen (Physik III, 1). Hier können die Worte Kierkegaards und des Aristoteles (Metaphys. XII Kap. 2 1069b, 2; Kierkegaard IV, 249, 237) promiscue gebraucht werden: *ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μὲν ὄντος*, aus dem potentiell Seienden wird alles, *εἰς ἐναντιώσεις αἱ μεταβολαί. ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην, δυναμένην ἄμφω. ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.* Nur bleibt Kierkegaard beim Tatsächlichen, das tatsächlich Gewordene ist das Mögliche, das ihn interessiert, während Aristoteles (Metaphysik IX Kap. 8 1050b, 29) in breiter Reflexion die gewordene Möglichkeit vor Augen hat: *τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, das Mögliche braucht nicht aktuell zu werden; *ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ'εἶναι* (Metaphysik XII Kap. 6 1071b, 8), es kann etwas das Vermögen haben zu sein, ohne zu sein. Solcherlei Betrachtungen über ungewordene Möglichkeit, zwecklos Zurückgebliebenes ... wären für Kierkegaard „scholastische Spielerei", für Aristoteles (Kirchmann, Ausgabe des Aristoteles Bd. 2 S. 40) selbst sind sie das doch wohl noch nicht, vielmehr haftet an seinem „Möglichen" die Unmacht und nichtige Schwerfälligkeit des Stoffs, der er begrifflich und mit theoretischen Konsequenzen nachspürt, um nur desto bestimmter sein Prinzip des Allbewegenden herauszustellen: *ἐνδέχεται τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια* (Metaphysik XII Kap. 6 1091b, 2). Ohne dieses eine wäre nichts dem Satze entgegenzustellen: *εἰ πᾶσαι (οὐσίαι) φθαρταί, πάντα φθαρτά* (ebenda). So führt hier das urgriechische Leiden unter dem Nichtigen, dort der moderne Persönlichkeitstrieb zum Erfassen des Wirklichen als des bloß Möglichen.

3. Auch das dritte, das Kierkegaardsche *τέλος*, sei noch in Kürze auf seinen literarischen Ursprung zurückgeführt. Es liegt für Kierkegaard (IV, 250; Brocken Bd. 6 S. 79) in allem historisch Gewordenen ein Widerspruch; er rührt nicht her, wie bei Hegel[1]) (Logik II Abschn. 1 Kap. 3 C. Anm. 3), von der inneren Selbstbewegung des Gedankens, die sich im Anderssein als schöpferischer Trieb äußert, vielmehr ist der Widerspruch, wie bei Aristoteles, wiederum Zeugnis des nur Möglichen. Aus der

[1]) Von Kierkegaard selbst hervorgehoben.

Möglichkeit folgt keine Wirklichkeit. In sich selbst hat das Wirkliche kein Recht auf Existenz (IV, 243, 244; Brocken Bd. 6 S. 72/73). Der Widerspruch löst sich für beide erst durch ein *τέλος* (IV, 244) außerhalb des Daseienden, selbst der Satz: *(αἴτιον λέγεται)* *ὅλως τὸ ποιοῦν* (das Wirkende) *τοῦ ποιουμένου* (Metaphys. V Kap. 2 Anfang) ist auf Grund der Beispiele teleologisch zu fassen: der Ratgeber ist Ursache. Für beide steht alles Gewordene unter dem Wort: *πάντα ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκα ἔστίν.*

Im Begriffe der *κίνησις* kommen darum beide überein; auf sie ist diese dreifache Übereinstimmung zurückzuführen. Beide wollen die Befreiung von einem Nichtigen, deshalb ist die *κίνησις* für beide ein „Anderswerden“[1]) unter einer fremden Macht (Trendelenburg, Logische Untersuchungen Bd. 1 1870 S. 152), dem *πρῶτον κινοῦν,* hier auf dem Schauplatz des Kosmos, dort im Ich, das von allem Schein der Notwendigkeit für den „Augenblick“ freigemacht werden soll. Ist das geschehen, dann wirken der göttliche Lehrer und das Ich aufeinander wie bei Aristoteles das Wirkliche und Mögliche in jeder Bewegung (Zeller, Phil. der Griechen 3. Aufl. 1879 Teil 2 Abt. 2 S. 418): „Das eine verhält sich wirkend, das andere leidend, etwas Gleichartiges müssen beide haben ..., sonst kann keines in dem anderen eine Veränderung hervorbringen“. So suchte der göttliche Lehrer dem Menschen gleich zu werden — das ganz Ungleichartige, Absurde, tritt noch nicht auf den Plan —, das Leidende aber ist das Schwerfällige des Stoffs; es scheut die Form, flieht die Verbindung: Ebenso muß auch der Augenblick (Geist, Freiheit) immer wieder der Zeit habhaft werden und sie sich zum — rebellischen — Vasallen machen.[2])

Dieses Zusammentreffen beider an der *κίνησις,* jeder im eigenen Interesse, ist keineswegs mehr literarische Abhängigkeit, vielmehr der verborgene Grund zur Übereinstimmung. Vielleicht ist sich Kierkegaard der letzten Parallele nicht mehr bewußt gewesen. Der Wirklichkeit aber tut das keinen Eintrag, vielmehr wird im Schlußabschnitt darauf hingewiesen werden können, daß beide im tiefsten Empfinden übereinstimmen.

Die bewußte Förderung Kierkegaards durch Aristoteles darf

---

[1]) IV, 236 hat Kierkegaard den Gebrauch des Ausdrucks *κίνησις* auf die Veränderung der ersten Entstehung eingeschränkt, gegenüber aller sonstigen Veränderung (*ἀλλοίωσις*), die „erste Entstehung“ ist eben nur der Geistesaugenblick, nicht Weltschöpfung u. dgl., das abgeleitetes Interesse hat.

[2]) Man beachte hier Sätze wie diesen: „Alles Werden ist ein Leiden ..., das darin besteht, daß das Mögliche (nicht nur das Mögliche, das ausgeschlossen, sondern auch das Mögliche, das angenommen wird) sich als Nichts erweist in dem Augenblick, in welchem es wirklich wird“ (IV, 237).

als eine wesentlich negative bezeichnet werden. In jener dreifachen Übereinstimmung löst sich das Dasein auf in eine teleologisch geordnete Reihe von Augenblicken. Aber Kierkegaard verlangte mehr. Der Anspruch des freien Ich auf den freien Augenblick forderte, daß das Ich das Gewordene in einer korrespondierenden Reihe von Glaubensentschlüssen reproduziere, vor allem das eigene Werden denkend nachbilde (oben S. 38). Zu diesem Apriorischen gesellte sich, untergeordnet, ein naiver Realismus (IV, 245; Brocken Bd. 6 S. 74). Diese modernen Gedanken haben Trendelenburg und Jacobi in Kierkegaard nachweislich, wenn nicht hervorgerufen, so doch befestigt.

Kierkegaard (VII, 89, nicht wörtlich; Nachschr. Bd. 6 S. 194 bis 195) preist den glücklich, der Trendelenburgs bedurft hätte, um mit den Griechen bekannt zu werden, und rühmt es als das Verdienst dieses Philosophen, „die Bewegung aufgefaßt zu haben als die unerklärliche Voraussetzung, als das Gemeinsame, worin Denken und Sein geeint werden, und als die fortgesetzte Gegenseitigkeit". (?) Von einem Nachweis, wie sich diese Auffassung zu dem „Aristotelischen" verhielte, müsse er absehen. Die klare Hervorhebung jenes Grundgedankens bekundet genugsam die Abhängigkeit Kierkegaards. Die Bewegung als „Grundphänomen", als „Anderswerden", als „die erste Tätigkeit des Denkens und Seins" (Logische Untersuchungen 3. Aufl. 1870 [1. Aufl. 1840] Bd. 1 S. 154, 152, 141) war existentielles Lebensgut Kierkegaards, aber auch die näheren Bestimmungen jener einenden Bewegung, die Kierkegaard nicht anführt, fanden sich bei ihm, eben der Realismus und der nachbildende Parallelismus. Die Bewegung ist für beide konstruktiv. Es ist ja eine Eigentümlichkeit Trendelenburgs, daß er in seiner reichen Kritik des Kantischen Selbstbewußtseins zu der Proposition einer gedanklichen Nachbildung des physischen Kausalzusammenhangs gelangt und damit zu einem strengeren Realismus als dem Kantischen (Gesch. der Kategorienlehre 1846). Die Einheit alles Erkennens könne auch objektive Bedeutung haben (S. 289), obwohl die ganze äußere Welt uns innerlich entstünde durch schaffende Bewegung (Logische Untersuchungen 1870 Bd. 1 S. 141, 376). Die subjektive und objektive Welt seien zur Einheit verbunden gerade durch das Grundprinzip jener konstruktiven Bewegung, wie besonders deutlich an der Kausalität und Substanz gezeigt wird, sofern diese Wörter sowohl einen Begriffskomplex bezeichnen, als auch ein reales Verhältnis.

Es dürfte natürlich erscheinen, in dieser scharfsinnigen und feinsinnigen Position die Überleitung von Aristoteles zu Jacobi zu finden. Sie kam dem Realismus Kierkegaards entgegen und

lehrte ihn, dem „Widerspruch des Daseienden“ mittels Reproduktion gewachsen zu sein.

Es ist indessen kaum zufällig, daß er an Trendelenburg nur die „Bewegung“ hervorhebt. Was er suchte, brauchte er nicht aus der präzisen Sprache seines Lehrers zu schöpfen, so sehr er ihn verehrte; er konnte es konformer finden, und er sah es denn auch vollends verkörpert an dem „begeisterten edlen“ Jacobi (VII, 80; Nachschr. Bd. 6 S. 185) als Kombination eines naiven Realismus mit der Funktion entschlossenen Glaubens. Aber er fand nur, was er suchte. Er teilt wohl mit Jacobi den belletristisch-behaglichen Stil, aber nicht das wissenschaftliche Interesse, das z. B. in der Auseinandersetzung mit Kant die Seele der Darstellung sein dürfte, auch nicht das religiöse Grundgefühl. Vielmehr erläutert die Einstimmigkeit Kierkegaards mit Jacobi sein Lebensinteresse auf das schönste.

Es findet sich keine Spur des Interesses an den Ausführungen Jacobis zum vierten Paralogismus der reinen Vernunft betreffend die Existenz der Außenwelt (Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl., namentlich S. 372). Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen schreibt Jacobi (Jacobi, David Hume über den Glauben 1787 S. 216 ff.) das Wissen um einen Gegenstand als Ding an sich, ja selbst alle Erkenntnis dem Glauben zu, der Vernunft nur das Vermögen überlassend, die apodiktischen Sätze der Identität zu formieren (ebenda S. 23; Vorbericht IV—VI). Auch diesen Komplex läßt Kierkegaard füglich unbeachtet. Nicht schon die schlichte Wirklichkeit rein für sich und als solche ist ihm im Akt der Erkenntnis Glaubensgegenstand — sie ist „sinnliche Evidenz“, „unmittelbare Gewißheit“ (ebenda S. 21) —, vielmehr verbindet er den Jacobischen Glaubensentschluß erst (ausschließlich) mit dem Werden (Entstehen) der Wirklichkeit. In diesem Zusammenhang ist Jacobi zitiert (IV, 247; Brocken Bd. 6 S. 77), auf solche Verbindung wies ihn sein eigenes Interesse am Werden und die Bereicherung durch Trendelenburg. Es ist auch wahrscheinlich, daß Jacobi ihm im erwünschten Zusammenhang den Ausdruck Glaubensentschluß geliefert hat (IV, 247; Brocken Bd. 6 S. 76). Was Kierkegaard damit bezeichnen will, ist in seinem Sinn präziser eine Tätigkeit gestaltenden Denkens und immer neu ansetzenden Strebens (VII, 67; Nachschr. Bd. 6 S. 172). Aber wo nur immer Jacobi die Vernunft, sc. das unpersönliche Erkennen, einschränkt, da ist Kierkegaardsches Milieu; ein Satz wie dieser: „Das Prinzip aller Erkenntnis ist lebendiges Dasein“ (Über die Lehre des Spinoza 1789 S. 402) ist Kierkegaard aus der Seele gesprochen.

Aber Kierkegaard zieht mit seinem Ertrag von dannen. Für Jacobi ist die Religion schließlich in einem anderen Verstand das Grundphänomen der menschlichen Natur, wie für den anderen. Jacobi gehört nach seiner ganzen Art in den Kreis derer, die wie Herder, Rousseau und Hamann in der Religion ein Einfaches, Ursprüngliches, jedem Gegenwärtiges genießen wollten. Indessen ist von Kierkegaard nicht dieser tiefere Grundzug als das Scheidende vermerkt, sondern der „Salto mortale", womit Jacobi gelegentlich Lessing vom vermeintlichen Spinozismus hinwegzubringen hoffte (VII, 80; Nachschr. Bd. 6 S. 186). Jacobi verwundet Kierkegaard damit, daß er „mit Wohlredenheit jemand zum entscheidenden Sprung verhelfen könne". Der gute Lessing hat hier unerwartet Samariter sein dürfen und die Wunde verbunden, dabei die prächtigen Worte sprechend: zufällige Geschichtswahrheiten (VII, 77, 79; Nachschr. Bd. 6 S. 183, 184) können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden, und: das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Hiermit hat Lessing Kierkegaards Problem getroffen: das Verhältnis des Menschen zum Ewigen im Historischen (Zeitlichen), und Kierkegaard rühmt denn auch an diesen Sätzen, was er selbst respektiert: skeptische Ataraxie und griechische „Gedankenexistenz" (VII, 49, 79; Nachschr. Bd. 6 S. 154, 185). Mit dieser ganzen Kritik offenbart Kierkegaard nur, worauf es ihm selber ankam; daß die sprungweise Entwicklung zur Vernunftreligion Lessing fernlag, und daß er nicht in skeptischer Ataraxie, sondern mit sicherer Hand die Aufgabe anfaßte, die christliche Wahrheit in ihrer geschichtlichen Eigenart zu begreifen, das hat Kierkegaard nicht sehen können. Er ist über jenem Lessingschen Problem zu Fall gekommen: das Historische wurde für ihn entwertet. —

In der Form einer Klimax hat Kierkegaard nun selbst das Fazit gezogen (IV, 250; Brocken Bd. 6 S. 79): Das schlechthin Historische bereits verschließt sich der unmittelbaren Erkenntnis, nur dem Glauben wird es offenbar in der Mitwelt wie in der Nachwelt; als Gewordenes trägt es den Widerspruch des Zufällig-Möglichen an sich, der den Glauben zur unmittelbaren Leidenschaft steigert, zumal dem Gottmenschen gegenüber, der mit seinem Erscheinen den Widerspruch potenziert und Glauben fordert in eminentem Verstande. Dieser Glaube entsteht unvermittelt, durch gewaltsam-trotzigen Entschluß im Augenblick; Erziehung und Mitteilung kann nichts ausrichten, eine „elastische" Stelle (Jacobi) hilft nicht hinüber (Nachgel. Schr. 1848 S. 10, 160, Sprungbrett), der Mensch ist isoliert gegen Vergangenheit und

Zukunft, er muß wollen oder sich in leidenschaftlichem Abscheu zum Nichtwollen entschließen.

So beginnt Kierkegaard in Existenz-Innerlichkeit das höchste Selbstbewußtsein um den Augenblick aufzuhäufen.[1]) Immer wieder muß er ergriffen und gestaltet werden. Er ist das τέλος, er allein. Eine kurze prinzipielle Erwägung wird das verdeutlichen. Der Augenblick ist die geistig bestimmte Synthese des Zeitlichen und Ewigen; ihn ergreifen heißt existent werden im christlichen Sinn. Sich selbst als in Existenz befindlich aufzufassen, erforderte schon als griechisches Prinzip ein „beständiges (persönliches) Streben" (VII, 73, in übertriebenem Anschluß an Symposion S. 203 b.; Nachschr. Bd. 6 S. 179) obwohl das Leben dort noch widerspruchslos verlief (VII, 305; Nachschr. Bd. 7 S. 49). Wieviel mehr muß da die Existenz im christlich verstandenen Augenblick ein beständiges Streben enthalten — nicht etwa nach immer höheren Zielen: der „existierende Denker" soll die letzten und höchsten Gegensätze vereinen: Das zeitliche Dasein ist paradox als Sünde akzentuiert, das Ewige paradox als Gott in der Zeit erschienen (VII, 307; Nachschr. Bd. 7 S. 50 f.), der christlich Existente muß zerknirscht und sorglos sein zugleich, lachen und weinen in einem Augenblick. In solcher Existenz zu verharren ist das Allerschwierigste; der Augenblick ist kommensurabel (VII, 305; Nachschr. Bd. 7 S. 48) für die höchsten Entscheidungen und doch verschwindend, sind aber Gott und der Augenblick verloren, dann soll niemand aus eigener Kraft sie wieder auf seine Seite bringen können (IV, 189; Brocken Bd. 6 S. 17). Der nächste Augenblick hat nichts Höheres zu bieten, das drohende Nachlassen der Spannung aber käme dem Einsturz des Ganzen gleich.

---

[1]) Wie der Augenblick formal hervorgehoben wird, zeigen folgende Stellen: „Der Augenblick in der Zeit muß entscheidende Bedeutung haben, so daß ich in keinem Augenblick in Zeit und Ewigkeit ihn werde vergessen können, weil das Ewige, das vorher nicht da war, in diesem Augenblick entstand" (IV, 183). — „Wenn anders denn der Augenblick entscheidende Bedeutung haben soll, und ohne das sprechen wir ja nur Sokratisch, was immer wir nur sagen mögen . . . dann ist der Bruch geschehen . . . und es soll niemand Verlangen danach haben, sich dessen zu erinnern, was das Gedächtnis ihm in die Erinnerung zurückruft" (IV, 189). „Die Sekunde hat unendlichen Wert" (VII, 73). „Den Augenblick verlieren, d. h. augenblicklich werden. Einen Augenblick verloren — dann ist die Kette der Ewigkeit gebrochen, das Ewige verloren. Einen Augenblick verloren durch Vergleichung (mit sich selbst, im Verweilen), so ist alles verloren, wie der Pfeil zu fallen beginnt, sobald er einen Augenblick über sich nachdenkt, wie hoch er geflogen sei" (IX, 175; der ruhende Pfeil der Skeptiker auch IV, 187). Geschildert hat Kierkegaard den Sprung in ein Lebensverhältnis (Situation) als ein Nicht-Erlebtes; gesehen hat er den Sprung in eine starre Pose, mit Verwunderung, auf der Bühne an dem Tänzer Bournonville.

Diese Verlegung des τέλος in den Augenblick und die stetige Rückkehr zu diesem bedeutet ja eine starke Abweichung gegen Aristoteles, aber doch nicht eine grundsätzliche. Die eigene Haltung Kierkegards gestattet es, das obwaltende Verhältnis durch einen populären Vergleich zu veranschaulichen. Der katholischen Lehre vom Heiligendienst und der fortschreitenden Vervollkommnung leistet Aristoteles mit seinem τέλος u. E. einigen Vorschub,[1]) der einzelne geht einer zunehmenden Vollendung entgegen; für Kierkegaard dagegen ist das Aristotelische τέλος, wohl unter Nachwirkung des Protestantismus, über die abgestufte Entwicklung hinweg an den Augenblick herangerückt, also in das endgültige Erleben des Individuums hinein.[2]) Über das höchste τέλος im Augenblick kann der Mensch nicht hinweg.

Die Folge dieses unvermittelten zentralen Augenblicks für die Kierkegaardsche Psychologie ist eine doppelte: die Zeitfolge löst sich überhaupt in Augenblicke auf, d. h. die Personen erstarren im Moment, während nur die Idee vorwärtsschreitet.

Wenn Kierkegaard (IV, 381; Begriff Angst 1890 S. 113. — VII, 253; Nachschr. Bd. 6 S. 366) behauptet, die Geschichte des individuellen Lebens gehe fort in einer Bewegung von Zustand zu Zustand, und jeder Zustand werde gesetzt durch einen Sprung, so hat er das an keiner Gestalt zur Anschauung gebracht. Der Modehändler z. B. (VI [Stadien]) kann allerdings ebenso korrekt in den brodelnden Kessel des Religiösen hineinspringen, wie in das Klassenzimmer der ethischen Gesellschaft, eine Approximation nach irgendeiner Richtung findet nicht statt; aber er springt eben nicht, und keine Macht kann ihn aus der Kontinuität des Augenblicks herausbringen, in der er verharrt. Das Abgerissene dieser Individualitäten hat etwas Entsetzliches, Kaltes, in aller Unnatürlichkeit. Die Gesellschaft der absterbenden Brüder übt sich im „fragmentarischen Streben". Ebenso bleibt die Gemeinde ohne alle Kontinuität (oben S. 34), denn jene Mitteilung über den Gottmenschen gehet von Glauben zu Unglauben, d. h. zu dem, der sich noch nicht als Geist erkennt, und so hat der Voraufgehende alles getan, um den andern zu hindern, sich mit ihm in Kontinuität zu setzen (IV, 264; Brocken Bd. 6 S. 93). Selbst dem Denken wird die Kontinuität entzogen (VII, 283; Nachschr. Bd. 7 S. 27). Der Existierende denkt momentweise, also mit immer erneutem Willensentschluß.

---

[1]) Die Selbstmitteilung des Höchsten in der charitas ist natürlich ganz wider den νοῦς des Aristoteles, der wiederum zu Spekulationen über die sich abschließende immanente Trinität Anlaß gibt.

[2]) Natürlich ist die Menschwerdung des μὴ κινούμενον für Aristoteles ein entsetzlicher Gedanke, und darum auch für Kierkegaard so überaus absurd.

Die Idee dagegen drängt vorwärts, nach bestimmt verzeichnetem Plan. An der Religion B hat niemand teil, der nicht zuvor in der Religion A gelebt hat, auf die Ästhetik folgt die Ethik. Die Figuren Kierkegaards stehen genau so isoliert und abstrakt an ihrem Platz, wie bei Hegel die Stufen des Geistes, nur daß Kierkegaard seiner subjektiven Leidenschaft folgte, Hegel aber sich um den objektiven Gang der Geschichte bemühte. Die logische Existenzentwicklung Kierkegaards ist darum schlechthin willkürlich, wann immer er sie entworfen hat, früh oder spät. Es läßt sich von diesem künstlich zurechtgelegten Steingeröll diesseits und jenseits des Augenblicks wohl sagen, was Kierkegaard selbst von der „experimentierenden Liebe" (II, 90) bemerkt: sie könne wohl eine Art Geschichte bekommen, sei aber doch ohne Kontinuität, nur begründet in der Willkür des experimentierenden Individuums, das beides zugleich sei, seine eigene Welt und sein Schicksal in dieser Welt. —

Um den Augenblick also drängt sich die Betrachtung zusammen. Der allgemein-religiöse Ausdruck für den Inhalt des Augenblicks ist das existentielle Pathos.

Die Idee des göttlichen Lehrers läßt Kierkegaard zunächst beiseite, um sie in neuem Interesse und neuer Gestalt wieder heranzubringen.

1. Die Basis für das Pathos ist die Existenz in ihrem Verhältnis zum Zeitlichen und Ewigen. Das Endliche wird als ein Hindernis für das Ewigkeitsbewußtsein empfunden (VII, 500; Nachschr. Bd. 7 S. 253 unten Anm.). Wie der Kranke sich nicht rühren kann und sich trotz seiner Schmerzen regen muß, weil er lebt (VII, 420; Nachschr. Bd. 7 S. 171), so liegt der Religiöse in der Endlichkeit gebunden, in sich hegend die absolute Vorstellung von Gott. Er kann die Endlichkeit nicht für dieses Verhältnis kommensurabel machen.

2. Die Kraft der Selbstbehauptung ist darum die Leidenschaft, mit der der Geist sein absolutes τέλος gegenüber der Endlichkeit festhalten soll (VII, 341; Nachschr. Bd. 7 S. 87). Diese Aufgabe vollzieht sich in der „absoluten Distinktion", d. h. in allen Beziehungen, zur Welt wie zum Ewigen, soll das Endliche vom Absoluten getrennt und entfernt werden. Die Distinktion wirkt demnach negativ mittels der „Resignation". Erst wenn das Individuum allem Relativen entsagt hat, tritt es dem reinen Absoluten gegenüber.

In den Beziehungen zur Welt liegt die Schwierigkeit der Einübung darin, daß die Endlichkeiten nicht äußerlich abgetan werden dürfen (VII, 356; Nachschr. Bd. 7 S. 103). Das wäre

bequeme Treulosigkeit gegen das absolute τέλος. In diesem Zusammenhang wird das Klostergelübde kritisch behandelt. Der Religiöse verhalte sich absolut zum Absoluten, relativ zum Relativen, immer inkognito, seine Leidenschaft findet kein Ausdrucksmittel, Religion ist verborgene Innerlichkeit.

Ein Nest von psychologischen Unmöglichkeiten ist hier beisammen. In schweigsamer Seele soll der Religiöse furchtbarsten Widerspruch ertragen, an keiner Aufgabe darf sich die absolute Leidenschaft auswirken, als ein Nichtsnutziger muß er einhergehen auf dem einzigen ihm noch übrigen Wege der „demütigen Zerstreuung". Auf fünf Seiten (VII, 428—432; Nachschr. Bd. 7 S. 179—184) führt Kierkegaard in falscher Sokratischer Selbstbesinnung aus, ob der Religiöse in den Tiergarten gehen dürfe.[1]) Das Religiöse soll in jedem Augenblick neu erkämpft werden, darum ist das Unternehmen so bedeutsam, wie wenn der Kronprinz des mächtigsten Reiches die Zügel der Regierung ergreift. Sämtliche Wurzeln in der heimischen Erde sind damit abgehauen. Nicht Bröchner allein hat das in seiner Kritik bemerkt (Höffding bei Frommann) nein, Kierkegaard selbst hat es gewußt und ertragen, daß die ganze Schöpfung unter der absoluten Distinktion subjektiv zugrunde geht. „Gebt dem Religiösen die ganze Welt (VII, 356; Nachschr. Bd. 7 S. 103), vielleicht nimmt er sie und sagt: nun ja, meinetwegen. Laßt die Welt ihm alles nehmen, er sagt: nun ja, meinetwegen." Und noch prinzipieller, schärfer heißt es (VII, 341; Nachschr. Bd. 7 S. 87): „auch ein relatives τέλος muß die Existenz eines Menschen partiell umbilden. Kann er etwas nicht um des Ewigen willen aufgeben, dann verhält er sich nicht zum Ewigen". Für Kierkegaard bedeutet das die schlichte Negation alles Endlichen.

Auch im Verhältnis zum Ewigen soll die absolute Distinktion zwischen Endlichem und Unendlichem durchgeführt werden. Ihre Gegnerin ist die Mediation (VII, 349, 353; Nachschr. Bd. 7 S. 95, 99), sie trägt endliche Vorstellungen: Verheißung von Lohn, Trost und Gemeinschaft der Seligen in das absolute Streben hinein. Das Pathos dagegen ist absoluter Respekt (VII, 352; Nachschr Bd. 7 S. 99), ein respicere, das an sich nichts ist, als die Richtung des Blicks, der über alle Realitäten hinwegblickt. So erquickt kein Gut, keine Realität das Herz mit tröstender Objektivität, das Ziel selbst beeinträchtigt nicht das Streben des Ich, die Spannung des Augenblicks zu erhalten.

3. Ein ideelles Moment der Ruhe, des Ausgeglichenseins, scheint allerdings insofern ermöglicht, als das absolute Verhältnis

---

[1]) Das Richtige beispielsweise: R. Falckenberg, Über den intelligiblen Charakter, in Zeitschr. f. Phil. Bd. 75 1879 S. 70 oben, 249 oben.

zum Absoluten an sich widerspruchslos ist. Diese Befürchtung wird fürs erste beseitigt durch die Qualitätsbestimmung der Schuld. Der Charakter des Pathos ist ein Leiden unter schuldvollem, unerfüllbarem Streben. Die früher gegebenen Bestimmungen der Schuld werden hier in die theoretische Existenz eingeführt. Mit Leidenschaft wollte einer die Ewigkeit erkaufen, aber der Hammer fiel nicht; nach 60 Jahren, hieß es, sei die Auktion vorbei. Das tückische Mittlerweile macht lässig und bringt zu Fall, und eine Schuld macht ewig gefangen. Ja, je mehr die Leidenschaft zum Ziele treibt, um so größer wird der Abstand. „Wenn je die Sterne Entsetzliches deuten" (VII, 421; Nachschr. Bd. 7 S. 172), so hier, wo ein Mensch das Höchste gewinnen will und vernichtet wird. Die Stärke des Ausdrucks gestattet kaum die Erwartung gesteigerten Empfindens.

Um einen teuren Preis behauptet sich das absolute Selbst, es ist der Welt, ja allem Wirklichen in der Zeit abgestorben, auch der Moral. Wäre sie vorhanden, so könnte sie sich im Leben nirgends befestigen. Darum ist sie nicht vorhanden. Hat die Innerlichkeit noch Kraft zum letzten Gang, den die „Gedanken-Existenz" (VII, 79 und sonst; Nachschr. Bd. 6 S. 185) fordert?

Es ist ja nämlich dieses allgemein-religiöse Pathos durch ein höheres Stadium noch verschärft: die Religion B (das Christliche oder Dialektische). Lediglich als Steigerung fassen wir sie zunächst ins Auge.[1]) „Wenn die ewige Seligkeit, das absolute τέλος, der einzige Trost geworden ist und das Verhältnis dazu in existentieller Vertiefung auf ein Minimum eingeschränkt worden ist, indem das Schuldbewußtsein immer abstößt und wegnimmt, während dieses Minimum absolut mehr Wert hat als alles, dann geziemt es sich, mit dem Dialektischen zu beginnen, das ein höheres Pathos erregen soll" (VII, 488; Nachschr. Bd. 7 S. 241). Dieser in allen Fasern urechte Satz stellt das Christliche dar als einfache Überhöhung des vermeintlich Allgemein-

[1]) Daß im folgenden (Abschn. B u. C) eine gewisse Schwierigkeit vorliegt, geht daraus hervor, daß Prof. Petersen (III, 838) den Unterschied zwischen der pathetischen Religion A und der Religion B nicht wesentlich findet (die eine sei milder; in B sei das Heil nur an Jesus gebunden), während dagegen Höffding (bei Frommann S. 124) erklärt, man komme nur durch einen Sprung von der einen Religiosität zur andern. Prof. Petersen (S. 446) findet, daß die Religion B noch in gar vielen Berührungspunkten mit der christlichen Verkündigung übereinkomme. Die hier unvermutet auftretende Verwicklung und Abstoßung außerchristlicher Elemente dürfte unter dem Wust Kierkegaardscher Bekenntnisse den sichersten Anhalt dafür abgeben, daß er seine Entwicklung in entscheidenden Punkten nicht vorausgesehen habe.

Religiösen, das oben unter 1—3 angedeutet ist. Das Historische steht durchaus unter dem Zwange logischer und psychologischer Struktur. Die Veränderung besteht darin, daß der Gottmensch in das Pathetische hineingestellt wird, aus welchem der göttliche Lehrer entfernt worden ist. Grausam wird das absolute Ich gerade auf das verwiesen, was es fliehen wollte. In der Sphäre des Zeitlichen, Endlichen tritt das Absolute auf, absurd, erniedrigt, verhöhnt in der Geschichte, von der wir nur wankende Kenntnisse besitzen.

Die angebliche Wirkung dieser Steigerung des Pathetischen ist eine dreifache.

Die Schuld wird zur Sünde. Alles Göttliche sammelt sich im Gottmenschen an, die Existenz wird außergöttlich, die Menschenwelt sündig kraft ihrer Existenz.[1])

Gleichwie die Sünde, so wird auch der Glaube dem Pathetischen vorenthalten, obwohl dieses im resignierten Streben nach dem ungewissen Absoluten sein Wesen hat, und Kierkegaard (VII, 532; Nachschr. Bd. 7 S. 288) gerade den Glauben als die objektive Ungewißheit definiert, festgehalten in Innerlichkeits-Leidenschaft. Die objektive Ungewißheit verbindet er aber mit dem Abstoßenden des Absurden und fährt dann fort: „Gerade das Verhältnis zum Abstoßenden ist der Ausdruck für die Glaubensleidenschaft". Dieses Merkmal fehlte gerade dem Pathetischen, und es sieht deshalb aus, als ob Kierkegaard in skrupelloser Härte zum Ziele eilte, welches nichts Geringeres ist als die Auflösung des Pathetischen.

Sie bezeichnet die dritte Wirkung jener Steigerung. Wie Kierkegaard das ethische Bewußtsein wachrief, um das Ich im stetigen Wollen festzuhalten, es dann aber wieder tilgte, so vernichtet nun die gesteigerte Leidenschaft die Substanz der voraufgehenden (VII, 486; Nachschr. Bd. 7 S. 238): „Wenn das Individuum im existentiellen Pathos sich auf das entschiedenste zu einer ewigen Seligkeit verhält, dann kann davon die Rede sein, darauf aufmerksam zu werden, wie das Dialektische an anderer Stelle ihn in das Pathos des Absurden hinunterstößt".

Hiermit fällt auch die Gestalt des göttlichen Lehrers. Von Anfang an war er nicht einmal eine logische Notwendigkeit, sondern nur „mögliche Wirklichkeit". Im historischen Notabene rief er den Geist hervor, den formalen Augenblick. Er mußte

[1]) Kierkegaard hat, wie mir scheint, nur mittels Künstelei zwischen Sünde und Schuld eine Qualitätsbestimmung angebracht (VII, 508; Nachschr. Bd. 7 S. 262). Zwei Religionen, deren eine in der Schuld, die andere in der Sünde kulminiert, während beide dem Ethischen innerlich fremd sind, liegen innerhalb einer Totalität und müssen unmerkliche Übergänge zeitigen.

Gott sein, aber sich zugleich als Mensch den Menschen verständlich machen, wie der König seiner Pracht entsagt, um die Geliebte nicht in ihrer Geringheit zu erschrecken (IV, 227; Brocken Bd. 6 S. 57). Als der allen dient, sucht er die Menschen; sein Inkognito hat seinen Grund in der Liebe, die das Niedrige an sich ziehen will (IV, 197, 199f., 194; deutsch Bd. 6 S. 26, 29f., 23).

Kaum ist der Augenblick herbeigeführt, der Mensch in der Synthese existent geworden, so gibt der Inhalt des Augenblickes, das Pathetische, keine Kunde mehr vom göttlichen Lehrer. Als bereitete sich ein Neues, wird er geflissentlich ferngehalten. Das Neue erscheint in der Religion B, dem Christentum, das einen neuen Christus heraufführt, den Gottmenschen; sein absurdes Inkognito ist ein abstoßendes Element, das die objektive Ungewißheit vollends irrational macht.

Diese drei Marksteine im religiösen Werdegang Kierkegaards, — der Anstoß des göttlichen Lehrers, der pathetische Inhalt des Augenblicks, die absurde Gestalt des Gottmenschen — kennzeichnen wohl zur Evidenz seine nicht-christliche Orientierung und unvorhergesehene Schwierigkeiten in der eigenen Entwicklung unter seiner Existenzleidenschaft. Die Selbstbesinnung durch die Hilfe des göttlichen Lehrers, an sich keineswegs im Christlichen wurzelnd, hat Kierkegaard oft genug in erbaulichen Reden dargestellt. Sie ist mit dem Pathetischen wesenhaft verbunden, als Inhalt des Augenblicks, das Pathetische aber ist als außerchristlich abgelöst vom göttlichen Lehrer. Diese Gestalt fällt heraus wie zwei gleiche Größen auf beiden Seiten einer Gleichung. Das Pathetische seinerseits wird wieder abgelöst von der christlichen Religion B.

Zusatz. Angesichts dieses Prozesses sollte Kierkegaard nicht kirchlich-christlich klassifiziert werden, etwa auf Grund der Religion B im begeisterten Pharisäismus, auf Grund des Pathetischen im begeisterten Rationalismus (Prof. Petersen). Wie bei der Darstellung des Augenblickes (oben S. 34f.), so darf auch in diesem Stück Kierkegaardschen Werdens hervorgehoben werden, daß es nicht die Lehrer der Kirche sind, die ihm etwas zu bringen haben. Die geheime Triebkraft in jenem Prozeß muß als einheitliche rein subjektivistisch sein. Immer, im großen und kleinen, wird man in Kierkegaard dem Individualisten begegnen, als den ihn Falckenberg (Gesch. der neueren Philosophie 6. Aufl. 1908 S. 543) scharf und rein charakterisiert hat. Wird das nicht beachtet, so muß die verbreitete stückweise und darum unfruchtbare Auffassung Kierkegaards Platz greifen. Sein Verhältnis zu Hegel mag das Gesagte beleuchten. Hegel

(Phil. der Gesch. S. 330) kann deduzieren, daß ein Mensch erscheinen mußte, der Gott ist, und ein Gott, der Mensch war, und daß der Geist die sich selbst anschauende Liebe sei. Kierkegaard darf und kann sich um das Dogma der Trinität nicht bekümmern, weil es schlechterdings ein rationales Moment in sich hegt, an dem nicht die Existenzleidenschaft arbeitet, sondern die Jahrhunderte. Man erledigt also keineswegs die Zwangslage Kierkegaards mit seinem verdienstlichen „christlichen" Protest gegen den spekulativen Idealismus, sondern erst mit dem Hinweis auf seinen schroffen und eigentümlichen Individualismus, in dem er sich als existierenden Denker bezeichnet. Kraft dieser Eigenart fällt allerdings alles, was sich mit objektiver Spekulation berührt, aber ebensowohl und nicht minder alles unveräußerliche christliche Gemeingut, z. B. die Bedeutung der christlichen Gemeinde; ihre Stätte kennet man nicht mehr. Nach jener christlich-antispekulativen Beurteilung Kierkegaards sollte man gerade von ihm historisch orientierte Äußerungen über die erste christliche Gemeinde erwarten, wie sie doch der spekulativ gerichtete Hegel (Phil. der Gesch. S. 340, 108) bringt. Die stückweise Auffassung kann sich aber nicht für die Erkenntnis freimachen, wie Kierkegaard von Spekulation so durchtränkt ist, daß er sich zu Hegel verhält, wie gleichnamige Elektrizitäten. Man beachte nur den einen Satz (Phil. der Gesch. S. 259) symptomatisch: erst wenn die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur vorhanden ist, so ist auch die Subjektivität zu ihrer Tiefe gekommen. Beide konstruieren auf Grund ihrer Forderungen an das Werden, Hegel objektiv bemüht um das Lutherische Dogma, der andere individualistisch bestimmt durch sein vom Intellekt geleitetes existentielles Wollen.

Die Aufhebung der Kontinuität hatte das existentielle Pathos ermöglicht. Es war gesteigert, angeblich ersetzt worden durch den Gottmenschen, die Sünde und den Glauben. Eine Qualitätsbestimmung erschien nicht feststellbar.

Das Hauptmotiv indessen zu diesem letzten Auftrieb ist seither unbeachtet geblieben, nämlich die Abweisung der pantheistisch gefärbten Gefühlsreligion, die dem geschichtslosen Ästhetiker Kierkegaard schon als Oppositum zum Absurden so nahe lag. Der letzte Abschnitt (C) vor der Abrundung des Standpunktes hat darum die — negative und positive — Sicherung des Ich gegen diese „Gefahr" zu behandeln.

Die negative Sicherstellung des absoluten, aller irdischen Beziehungen ledigen Selbst gegen das Unendliche vollzieht sich mittels Aussonderung aller immanenten Religionselemente. Sie enthalten u. E. in ihrer Konsolidierung als Religion A die einzige

objektiv darstellbare Qualitätsbestimmung. Wir meinen deshalb, daß Kierkegaard diese tatsächlich vorhandenen qualitativen Bestimmungen der Religion A zu Unrecht schon auf das Pathetische übertragen hat, so daß seine Darstellung nicht frei von Unklarheiten hinsichtlich der Stellung des Pathetischen geblieben ist. Das Pathetische, von Kierkegaard in A hineinbezogen, leitet in Wirklichkeit mit seinen psychologischen Elementen als Inhalt des Augenblicks zu B direkt hinüber (oben S. 48—50, 1.—3.), während sich die Religion A, lange vorbereitet, als selbständige Erscheinung vom Pathetischen ablöst und sich gegen dieses ebensowohl wie gegen B abschließt.

Die Möglichkeit der Immanenz ist vorhanden, in der Religion des göttlichen Lehrers momentweise, vor allem innerhalb des Pathetischen für beständig. In der ersten Möglichkeit begegnet nochmals der metaphysische Augenblick des Ich, in der zweiten das ästhetische Empfinden.

Die erste Möglichkeit ist darin begründet, daß es eines göttlichen Lehrers für den formalen und inhaltlich bestimmten Augenblick nicht bedarf (oben S. 51). Sobald seine Botschaft gehört wird, dann ist der Ewige in der Zeit und kann sich der einzelne unmittelbar zu ihm verhalten. Nur in der Einzelexistenz und dem Augenblick liegt dann das Paradoxe. Wenn der Existierende einmal außer sich kann, im ich-Ich, dem objektiven Ich, dann wäre er die Welt (VII, 164; Nachschr. Bd. 6 S. 272). Jeder ist hier zwar dem anderen im Wege, aber momentweise, phantastisch kann der einzelne die Unendlichkeit erleben. Auch die Schuld ist kein bleibender Riegel. Als Verpassen des Augenblicks erscheint sie eben für den Augenblick getilgt.

Auch im Pathetischen ist die Fuge zu erkennen, die den Zusammenhang der Leidenschaft prinzipiell unterbricht, nämlich in jenem ideellen Augenblick der Ruhe (oben S. 49 u.), wo sich das Individuum vor der Erkenntnis der Sünde in vollendeter Resignation absolut zum Absoluten verhält. Hier in der Distinktion, wo der göttliche Lehrer und sein Impuls auf den Augenblick dem Auge entzogen ist, kommt die Leidenschaft nicht nur zeitweilig, sondern für immer zur Ruhe. Es entspricht diese Möglichkeit des Abfallens in höherer Schichtung dem Abweg in die Mystik, der sich an das metaphysische Ich anschloß. Während die psychologischen Elemente im Pathetischen und in B die gleichen sind und die Leidenschaft forteilt — „das Allgemein-Religiöse ist der terminus a quo für das Dialektische“ — (VII, 487; Nachschr. Bd. 7 S. 240), löst sich ein neuplatonisches Element ab und senkt sich hinab in ein pantheistisches Empfinden ohne ethischen Einschlag, wie ihn sonst wohl der Pantheismus zeigt.

Zwei Sätze sollen es beweisen (VII, 489; Nachschr. Bd. 7 S. 242): „Das Erbauliche ist hier (in Religion A) ganz richtig erkennbar am Negativen, an der Selbstvernichtung, die das Gottesverhältnis in sich findet, die ganz und gar leidend ins Gottesverhältnis hinabsinkt, in ihm gegründet ist, weil Gott im Grunde ist, wenn nur erst alles Hindernde weggeräumt ist, jede Endlichkeit und vor allem das Individuum selbst in seiner Endlichkeit, in seiner Rechthaberei[1]) gegen Gott" (VII, 489; Nachschr. Bd. 7 S. 242). „In der Immanenz ist Gott weder ein Etwas — sondern alles und ist unendlich alles — noch außerhalb des Individuums, denn das Erbauliche liegt gerade darin, daß er im Individuum ist". Das Ich ist in Gott, die Leidenschaft erlischt. Nur das „Historische" bleibt für sie übrig; das Sinnliche ist unmittelbar gegeben, das Ewige wird unmittelbar gefunden durch Einkehr in sich.

Religiös findet sich hier natürlich nicht der erste Artikel, der Glaube an den allwaltenden Vater, sondern das Innewerden des Ewigen „ohne Glauben". Spekulativ findet sich hier der Unendlichkeitsbegriff der dogmatischen Philosophie, nach welchem das Endliche, eingeschränkt im Unendlichen liegt, wie der „Augenblick" im tempus verum.

Diese Möglichkeit bleibender Immanenz ist ein Stück Wirklichkeit an Kierkegaard. Die Religion A ist eine Reliquie, die der Unheilige, noch Lebende verehrt.[2]) Tiefgehend und entschieden hat er dem obwaltenden Empfinden Ausdruck verliehen (VII, 356; Nachschr. Bd. 7 S. 103). So kommt ihm der für die Leidenschaft grundstürzende Einfall, es könne für den Ewigen, Allwissenden, Allgegenwärtigen gleich wichtig sein, ob ein Mensch seine ewige Seligkeit verscherzt oder ein Sperling vom Dache fiele, und ob nicht, wenn alles in der Ewigkeit zur Ruhe verwiesen ist, auch der unbedeutendste Umstand absolut wichtig sei. In den erbaulichen Reden hat er die Fülle der Religion A ausgebreitet, so oft er das Nichtswerden vor Gott verkündet, und die selige Ohnmacht des Menschen.[3])

So begehrt das Asthetische noch gegenüber dem Pathetischen seine Herrscherrechte, und Kierkegaards eigene Haltung bestätigt

---

[1]) Diese Rechthaberei ist das Thema der ersten erbaulichen Rede, bereits im enten eller (II, 306).

[2]) Ihre theoretische Ablehnung schließt nicht nur die Beseitigung des Platonisch-Hegelschen Rationalismus in sich, nach welchem das Absolute vom wesensgleichen νοῦς denkend erfaßt wird, sondern auch die Nichtbeachtung der Gotteserkenntnis 1. Corinther 2, 10—11.

[3]) Ein schönes, charakteristisches Bild findet sich V,167 breit ausgeführt: nur in das stille tiefe Meer sinkt des Himmels Bild wie in sein Nichts hinab.

seine Meinung, daß es nur eine doppelte Lebensauffassung gebe, die ästhetische und die religiöse. Er verwirft nun die sich ablösende Religion um ihres pantheistischen Sondergutes willen und bezeichnet die betreffenden erbaulichen Schriften als außerchristlich.

Ein grandioser Auftrieb der Leidenschaft ist die Folge dieser Ablösung, und es wird nun verständlich, wenn Kierkegaard im Absurden eine neue Qualitätsbestimmung gegenüber dem Pathetischen erblickt. Dieses hatte das Ich nicht genügend gegen das Absolute zu schützen vermocht, darum bedeutet das Absurde die positive Sicherstellung des Augenblicks. Indem Kierkegaard die Immanenz von sich weist wie Abraham die Hagar, stellt er die Zeit zwischen sich und das Ewige in der Zeit. Das paradoxe Verhältnis zur Ewigkeit wird das Verhältnis zu einem Paradox, „der Religiöse soll sich in der Zeit verhalten zu einem Ewigen in der Zeit". In diesem Stall wird der Gottmensch geboren.

Mit entsetzlicher Kraft hat Kierkegaard nun alle Immanenz verfolgt und vernichtet und den schwersten Widerspruch mit dem schönsten früheren Empfinden auf sich genommen. Das Ewige ist nicht in der Immanenz, nicht in der Transzendenz, es ist eine Negation: der Bruch mit der Immanenz. Das ist das Christentum, das Dominium des Absurden. Hatte er den Zusammenhang gelöst mit dem Allgemein-Menschlichen in der Auflösung der Ethik, mit der Vergangenheit im Abbruch jeder denkbaren Kontinuität, mit der vermeintlichen Grundlage alles Religiösen in der Abweisung des Ästhischen, so sollte nun der Zusammenhang mit dem Ewigen, mit Gott selbst, nachfolgen. Die Richtlinie, in der ihn Kant bestärkt hatte, ist beibehalten und hat in eine wahre Höllenschlucht geführt. Es fehlt alle Vergleichung zwischen Gott und Mensch, er weiß nur zu gewiß, daß ein unendlicher Qualitätsunterschied zwischen beiden besteht (X, 306), der Glaube wird zum Verbrechen (XI, 237), er wendet sich selbst polemisch gegen den Nächsten (XII, 109) in dem stetigen Bewußtsein des Hasses gegen Vater und Mutter (VII, 510; Nachschr. Bd. 7 S. 265).

In der Tat also ist das Absurde mehr als ein theoretischer Anlaß zur Steigerung des Pathetischen, es ist der existentielle Rückschlag der abgewiesenen immanenten Religions-Ästhetik und hat darum als einzigen Erklärungsgrund die Selbstbehauptung des reinen Ich. Eine wesentlich andere Auffassung dieser äußersten Phase seiner Theorie nimmt ihm seine Individualität wie seine Größe. Es ist ihm geglückt, das Ich als das Absolute für das Absolute zu bewahren. Auch die letzte Gefahr für das

Ich, die religiöse, ist überwunden; eine Flucht über die Zeit hinweg in die unterschiedslose Ruhe der Ewigkeit gibt es nicht, das Ich und das Absolute sind durch das Absurde, diesen qualitativen Sprung des unregsamen Gottes selbst, distanziiert.

Es kann einen schaudern beim Anblick der niedergebrannten Welten: die Fülle wechselnden, wachsenden Lebens ist preisgegeben, nur die schroffe, starre Form ist gerettet.

Das Korrelat des Absurden ist die paradoxe Leidenschaft. Sie äußert sich negativ in der Scheu vor allem Objektiven, das „verschwindet" (VII, 164; Nachschr. Bd. 6 S. 272). Der Religiöse kann sich nicht verständlich machen, unendlich besorgt, wie er ist, um seine Innerlichkeit (am ausführlichsten VII, 57—60; Nachschr. Bd. 6 S. 162 ff.). Deshalb umgeht Kierkegaard in absolutem Unterschied von Aristoteles alle Definition. So ist die oft genannte „ewige Seligkeit" im Interesse der absoluten Distinktion absichtlich nicht umschrieben. Sie ist der Perle gleich im fernen Afrika, die jemand sucht auf weitem Wege, ohne zu wissen, ob's glückt (VII, 369; Nachschr. Bd. 7 S. 117). Die Definition der Sünde als Suspension des Ethischen ist wertlos (VII, 227; Nachschr. Bd. 6 S. 339), denn es gehört zur sichersten Erkenntnis Kierkegaards, daß das religiöse Pathos in B alle Kommunikation der Menschen untereinander in sittlicher Gemeinschaft abbricht; die Ansätze reichen weit zurück (oben S. 19 f.). Definiert hat Kierkegaard den Glauben rein formal als ein Wagnis (oben S. 51). Nichts Allgemeines findet darin seinen Platz, nicht einmal die subjektive Gewißheit von gegenständlich Erfaßtem (Hebräer 11 V. 1). Solche Ansätze dürfen nicht in die Irre führen. Wer einen Gegenstand objektiv behandeln will, der gibt die Leidenschaft auf (VII, 532; Nachschr. Bd. 7 S. 289). Ein objektiver Maßstab für die Wahrheit geht darum verloren. Objektiv gibt es keine Wahrheit (VII, 59; Nachschr. Bd. 6 S. 164).

Als positiver Ausdruck der paradoxen Leidenschaft bleibt denn nur die formale Seelenfunktion des Wahrheitstriebes zurück. Die Aneignung ist die Wahrheit, handle es sich auch um die Unwahrheit. Das Wie der Aneignung — im Unterschiede vom belanglosen Was — ist nun aber am entschiedensten als Inzitament der Leidenschaft wirksam in Richtung auf das Absurde. Wahrheitsindizium ist das Absurde, weil es aller objektiven Wahrheit widerspricht (VII, 487; Nachschr. Bd. 7 S. 240). Der Ansatz zu dieser grauenvollen Lehre findet sich in der „Nachschrift" (ebenda) und die abstrakte Willkür zugleich: Der Weise und der Einfältige sind betrogen, wenn das Absurde, das er gewählt hat, sich als nicht absurd beweisen läßt. Sei z. B. das

Christentum das gewählte Absurde, dann ist der Betreffende ein gläubiger Christ. Sieht er aber ein, daß das Gewählte nicht absurd ist, dann ist er nicht mehr gläubig. Hier überschlägt sich die Idee. Wahrheitsindizium ist nicht das Absurde, sondern das subjektiv Absurde. Das Christentum ist die Wahrheit, weil und solange es das Absurdeste ist, bewiesen werden darf das nicht. Auch die Sprache soll das Gegenteil vom Herkömmlichen bedeuten. Haß verhüllt Liebe, Leiden das Glück.

So ist das Formale ein Wesentliches.[1]) Je geringer der Inhalt, um so reiner die Idee: Distanz zwischen dem Ich und dem Absoluten. —

Hiermit stellt sich der Abschluß von selber ein. Kierkegaard selbst hat das Dialektische als das logisch Letzte bezeichnet (VII, 496; Nachschr. Bd. 7 S. 250): es entziehe der Immanenz allen Grund und bezeichne das Äußerste der Existenz in der Kraft des Absurden.

Der Standpunkt ist das fortwährende Sichbehaupten des Ich, von Augenblick zu Augenblick, in paradoxer Glaubensleidenschaft gegen ein absurdes Absolutes. Zwei formale, von allem geschichtlichen Inhalt freie Bestimmungen: das Absurde und die zugehörige paradoxe Leidenschaft, sichern das Ich in seinem Drang nach dem Absoluten vor dem Zurücksinken oder Aufgehen in das Absolute, wo das Ich nun einmal nicht der Träger von Realitäten des Glaubens und der Liebe sein darf.

Diese beiden sind die Garanten des Ich. Fällt das Absurde, dann ist die Trennung zwischen Denken und Sein aufgehoben, und das Ich im All verloren — oder geborgen —, fällt die paradoxe Leidenschaft, dann hebt die Reflexion das existierende Subjekt als ein gleichgültig-zufälliges auf. Ohne das Ich, das zum Absoluten strebt, werden Paradox und Absurdes zufällig oder doch unerklärlich. So aber werden sie Träger des Ich, von dem sich im übrigen nur das eine sagen läßt, daß es „existiert".

So tragisch bestätigt sich der Kierkegaardsche Satz, sein Arkanum betreffend die wesentliche Erkenntnis (VII, 165 und oft; Nachschr. Bd. 6 S. 273), daß sie sich wesentlich verhalte zu dem, daß man existiere, nicht aber zu etwas Daseiendem (Objektivem) als ihrem Gegenstand: Das existierende Ich wird zum

---

[1]) Auch im Erbaulichen ist der Formalismus eine hervorstechende Eigentümlichkeit. Kierkegaard arbeitet und spielt unverkennbar mit psychologischen Qualitätsbestimmungen. Unter diesem Gesichtspunkt verwandelt sich beispielsweise die kleine erbauliche Rede (X, 129) mit einem Schlage in eine psychologische Studie über Stark — schwach, Bewunderung, Trotz, Anbetung, Liebe.

formalen, prädikatlosen Werden in Richtung auf das Absolute unter dem Auftrieb des Paradoxen und Absurden.

Der Standpunkt Kierkegaards zu Anfang des Jahres 1846, d. h. am erstrebten Abschluß einer langen und reichen Entwicklung, läßt sich demnach wie folgt zusammenfassen:

Kierkegaard sucht mit der Kraft paradoxer Leidenschaftlichkeit sein eigenes Selbst als das Absolute für das absurd erscheinende Absolute zu behaupten unter Beseitigung aller endlichen Beziehungen und unter Fernhaltung des sich unmittelbar äußernden Ewigen.

In religiöser Fassung dürfte das so auszudrücken sein:

Gott sucht die Seele des Menschen für eine unbekannte ewige Bestimmung zu erhalten durch ihre Loslösung von allem Endlichen und durch ihre leidenschaftlich-paradoxe Hingabe an den in Absurdität unkenntlichen und abstoßenden Gottmenschen.

Inwiefern der existentiell empfundene Gegensatz zwischen Sein und Werden als letzter Erklärungsgrund des Standpunktes aufzufassen ist, und ob der Standpunkt also sich auf diesen Gegensatz als auf die kürzeste Formel zurückführen läßt, mag später im Schlußwort zum Ausdruck kommen.

Der Standpunkt ist hart erstritten, darum auch noch als Ganzes theoretisch und nicht persönlich. Climacus, der pseudonyme Verfasser der Nachschrift, hofft, daß ihm noch etwas Höheres vergönnt werde (VII, 537; Nachschr. Bd. 7 S. 293). Dieses Höhere muß das innere Bekenntnis zu dem Entworfenen bedeuten, denn Climacus hat das „Problem *κατ' ἐξοχήν*" dargestellt. Es ist für das Verständnis und Fortwirken Kierkegaards, auch für die Aufstellung des bisherigen Ergebnisses als Standpunkt nicht unbedeutsam, wie sich der Inhalt der Nachschrift zur Existenz des wirklichen Verfassers verhalte, und bei den reichen, wechselvollen Gemütszuständen Kierkegaards ist die Frage etwas verwickelt. Wir unterscheiden im existentiellen Auftrieb eine letzte Anspannung und persönlichen Verzicht.

Ausgelebtheit fordert das Christentum nach Kierkegaards Wort (oben S. 14). Dem entspricht die ungemein reiche, nahezu ausschließlich erbauliche Produktion der nächsten Jahre. Weich und stimmungsvoll, wie ein nordischer Sommerabend, schließt die Reihe mit den Reden zum Abendmahlsgang am Freitag (X, 255), wo doch Kierkegaard Gelegenheit gehabt hätte, die Seele in den „Augenblick" hineinzupeitschen.

Daß es im Herzen glüht, tut sich indessen genugsam kund, und die Symptome sind besonders beachtenswert. Die Nachfolge Jesu, nachher so zentral, dokumentiert sich nun zum ersten Male (1847) (VIII, 310). Verspottet und verlassen sein, freiwillig und buchstäblich alles aufgeben, das ist Christentum (X, 189). Es sei ihm ungewiß, ob nicht jemand, damit er ein Christ sei und selig werde, sich hinrichten lassen solle. Im ganzen liegt diese literarische Produktion, wie zu erwarten steht, tiefer als das theoretische Niveau des Climacus.

Erst der existentielle „Durchbruch" des Jahres 1848[1]) gibt der Tendenz überragende Bedeutung, in der Religion B festen Fuß zu fassen (Höffding). Nicht das Erlebnis selbst ist das Markante, bei unbekanntem äußeren Anlaß; religiöse Erschütterungen sind auch sonst nachweisbar. So heißt es vom Tode des Vaters, das sei ein fürchterliches Unglück für ihn gewesen, „mein Vater starb, da bekam ich einen anderen Vater an seiner Statt: Gott im Himmel . . ." (Nachgel. Schr. 1843 S. 426, 424, auch 1848 S. 61), und seine religiöse Krisis bei der Abfassung des enten eller ist wenigstens persönlich ebenso stark bezeugt. Auch ist die hier anhebende Existenzbewegung nicht durchaus immer mit jenem „Durchbruch" in Verbindung gebracht. Einmal heißt es einfach (Nachgel. Schr. 1848 S. 142): durch zweijährige ausschließlich erbauliche Produktivität habe sich die Gewohnheit in ihm entwickelt, ernst zu sein, er sei aber gar zu weit davon entfernt, ein Apostel zu sein. Von Climacus hatte er gesagt, der Fortschritt läge nur im Martyrium.

Die Fülle der Äußerungen über den Inhalt der religiösen Erlebnisse und Ziele jener Zeit erschwert eine einheitliche Auffassung und schließt sie gar aus. Denn es deuten nicht alle Bekenntnisse wie die zuletzt angeführte in die Richtung zunehmender Existenzleidenschaft. Gerade an den „Umschwung" selbst ist „die ganze Seligkeit des Glaubens an die Sündenvergebung geknüpft", und er gelobt demgemäß (20. Juli 1848), „nun die Heilung aus dem Grunde (die Versöhnung)" zu behandeln (Nachgel. Schr. 1848 S. 138). Aber Kierkegaard ist diese Schrift schuldig geblieben zum Erweis, daß er auf der alten Bahn verblieb. Mit Bestimmtheit läßt sich von der persönlichen Anspannung zunächst nur das eine sagen, daß sie die Entlassung des Ästhetischen zur Folge hatte[2]) — das geliebte Kind kehrte nur

---

[1]) Die Verspottung im Corsaren fällt schon in das Jahr 1846 (Anfang), wie auch die Bekanntschaft Kierkegaards mit dem übergroßen Propheten Adler (Sommer 1846).

[2]) „Es gilt nun, in Treue meiner Sache zu dienen. Von nun an beginne ich in noch strengerem Verstand das Christliche darzustellen, und

gar zu bald zurück. Diese bestimmt vorliegende Entlassung aber war gerade die Forderung des Dialektischen (Religion B). Mit diesem schmalen Tatbestand kommt überein, daß die begründenden Äußerungen zu jener Verabschiedung unverkennbar im theoretischen Existenzmilieu liegen (Beispiel in der Anm. unten S. 60). Weiteres dürfte sich mit Sicherheit auf die Existenzbewegung nicht schließen lassen. Keinesfalls hat sie eine Änderung des „Standpunktes" zur Folge. Kein Riß oder Sprung ist mehr zu verzeichnen, vielmehr werden wir ihn bald auf den bisherigen Ertrag als auf eine bestehende und geltende Totalität zurückgreifen sehen, aus der er Konsequenzen zieht. (Das Christentum in noch strengerem Verstand.)

Vielleicht läßt sich das Erlebte am besten um das schlichte Bekenntnis sammeln: „ich habe mich selbst konkreter verstanden" (Nachgel. Schr. 1848 S. 164). Denn mit Bestimmtheit läßt sich allerdings nun auch das andere sagen, daß er in jener Zeit zum — endgültigen — Verzicht auf das Höchste gelangt ist, das er theoretisch vertrat. In diesem Verzicht liegt der indirekte Beweis für den existentiellen Auftrieb. Er wird nun nicht Märtyrer, sondern „ein Verfasser eigener Art, ohne Mündigkeit", „ein Spion", „ein Nichts, das auf andere preßt". Solch' Geständnis nimmt seinen späteren Angriffen ihren Stachel: Mit sich selber schließt er ab, „ein Konfinium zwischen Dichter und Wahrheitszeugen", „als der ebensoviel Phantasie wie Dialektik besaß".

Dieser Schwermutskelch für den Schwermütigen erhöht seine Seelenqual. Er, der sich selbst wollte, wendet sich von sich ab und schleicht umher und forscht, ob „sein" Christentum, das Ideal, nirgends vorhanden sei (Nachgel. Schr. 1848 S. 148).

In diesem persönlichen Verzicht liegt das herrliche Zeugnis lauterer Wahrheit und großer Selbstbeschränkung, aber auch der Zwang psychologischer Gebundenheit. Wohl mag das Denken der Existenz folgen, aber solchem Denken folgt nicht die Exi-

---

dann darf ich nicht mehr das Ästhetische behandeln; es versteht sich auch von selbst, daß ich nicht dazu aufgelegt bin. Nun freue ich mich, dem entgegenzugehen, das meiner wartet, wenn ich zum letzten Male beginne, denn geopfert zu werden bin ich geweiht." Äußerlich bekundet er die Entlassung der Ästhetik durch die Herausgabe einer älteren Pièce über die Krisis im Leben einer Schauspielerin. Die Reflexion darüber, ob er die Schrift herausgeben dürfe, erinnert an den Entschluß, unter absoluter Distinktion in den Tiergarten zu gehen. — Der Schwall von Äußerungen, allerdings im Tagebuch-Selbstgespräch, mit dem Kierkegaard das Auf und Ab der Erlebnisse und Entschlüsse jener Zeit begleitet, berührt nicht ohne weiteres sympathisch und ist nicht frei von Anmaßlichem. Seine Schweigsamkeit und beliebte Einschachtelung steht auch in Widerspruch mit der ungemein ergiebigen nachherigen Rechtfertigung seines literarischen „Handelns".

stenz. Persönlich und grundsätzlich bedeutet der Verzicht den Zusammenbruch seiner rationalen Psychologie. Er hat dem Geist alle Freiheit gegeben, den Entschluß gefeiert, den Sprung beschrieben, ihn aber nie an Personen dargestellt, ihn nie selbst unternommen. Ihm fehlt die Kraft dazu, denn er hat keinen anderen Anhalt, als den des Augenblicks. Er hatte sich am Determinismus, der immanenten Entwicklung, oder wie man es nennen will, versündigt, die Kontinuität nahm Rache. Sein Verdienst, die äußersten Konsequenzen des Ethischen, Asthetischen . . . zu verfolgen, enthält seinen Ur- und Erzfehler: die Isolation einer Existenz auf einem Stadium, aus dem kein Sprung befreit. Unvermischte Ethiker . . . gibt es nicht, und lebten sie, so zeigt eine einfache Überlegung, daß sie ewig dieselben blieben oder willkürlich sprängen. Und weshalb kann nicht auch der Religiöse in der Ästhetik enden? Er selbst ist ein „Stadium", unter das er nicht hinab, über das er nicht hinaus kann. Zur Konstante seines Wesens gehört das Leben in ästhetischen Stimmungen, sie weicht erst zusammen mit ihm selber der absoluten Leidenschaft und läßt sich vor allem nicht durch einen Sprung in eine ungeheure Abstraktion hineinexperimentieren, der alle Prädikate relativen, d. h. lebensvollen Seins entzogen sind.

Es liegt also in seinem Verzicht zugleich die Konsequenz einer grundsätzlichen Unmöglichkeit. Der tiefere Grund zu dieser Unmöglichkeit scheint der zu sein, daß Standpunkt, Sprung und Auftrieb der negativ wirksamen Tätigkeit des Intellekts unterstellt sind. Seine nimmer rastende Arbeit ist an jeder beliebigen Stelle zu spüren: Schuld und Sünde treten auf im rechten Augenblick, um die Distanz zu erhalten usf. Selbst der Glaube ist, um Leidenschaft zu sein, auf den Verstand verwiesen, er fordert daß Absurde und wacht über dessen Unbeweisbarkeit. Es mag hier das Wort von Rötscher-Hegel zu beachten sein, das schon der junge Kierkegaard aufgegriffen hat (XIII, 246; Begriff Ironie): daß alles vor das Forum des Denkens gezogen werden müsse, um dort seine Bestätigung zu empfangen. Wohl; seine Bestätigung. Aber nicht seine Existenzmöglichkeit. —

Es ergibt sich nun aus dem vorliegenden Sachverhalt folgende einfache und wichtige Schlußfolgerung. Selbst wenn durch ein Wunder das Unmögliche geschähe und der Standpunkt erreicht würde, so müßte inzwischen ein neues Ziel vom Intellekt für den Auftrieb konstruiert und vorausverlegt sein, denn der subjektiv existierende Denker ist immer im Werden, und die strebende Leidenschaft darf nicht zur Ruhe kommen.

Nun ist hier eingestandenermaßen der Standpunkt nicht erreicht — zum ersten Male; durch die Ethik . . . zog das

denkende Ich hindurch —, folglich liegt kein Anlaß mehr vor, den Stand zu überhöhen. Die Existenzleidenschaft hat die endgültige Situation gewonnen, im Anlauf gegen das Absurde kommt sie nie zur Ruhe. Vom ersten Bewußtsein an schuf das subjektive Denken für die Existenz immer die wesentlich gleiche Situation: Es sollte der Leidenschaft Halt geboten werden zum immer wiederholten Anlauf. Aber das Halt erwies sich als zu schwach: das ethische Werden ward zum ethischen Sein, d. h. es ging zur Ruhe über, das immanente Religionsverhältnis zum Absoluten drohte mit pantheistischer Auflösung, d. h. mit unterschiedslosem Sein. Erst beim denkbar Höchsten, d. h. dem Unerreichbaren, Absurden, wird die Leidenschaft von dem entscheidenden Halt! getroffen, das sie in immer neues Beginnen zurückwirft. Das ist unsere Situation. Nur eine Möglichkeit bleibt: der Zusammenbruch des Standpunktes selbst.

So läßt sich gleichsam a priori deduzieren, daß wir mit dem erreichten Standpunkt wesentlich am Ende sind. Es läßt sich aber überdies der Nachweis erbringen, daß Kierkegaard fortan vom Standpunkt aus nur zu theoretischen Konsequenzen und populären Anwendungen fortgeschritten ist.

Wir suchen in einem letzten Abschnitt diesen Nachweis zu erbringen, indem wir die theoretische Einkehr und praktische Umschau als die Ausläufer des theoretischen Standpunktes in tunlichster Kürze beleuchten.

Die beiden Elemente des Standpunktes: das Selbst und das Absolute, werden begrifflich durchgearbeitet und auf den strengsten Ausdruck der Spannung und des Gegensatzes gebracht. Charakteristisch tritt an Stelle des Fortschritts unter Qualitätsänderung fortan der zusammenfassende Überblick über die gesamte dialektische Entwicklung.

Zum ersten Element, dem Selbst, ist ein doppeltes zu vermerken, die Steigerungen der Verzweiflung und das Verharren in ihr.

Die Verzweiflung besteht im Verlust des Ewigen (XI, 164); sie beginnt ohne Wissen um den Verlust, in reiner Unmittelbarkeit mit der Unwissenheit über das Ewige (XI, 223), schreitet fort zur Verzweiflung über sich selbst in Schwachheit oder in trotziger (dämonischer) Selbstbehauptung und wird zuletzt unendlich potenziert (XI, 191) durch das absurde Gottesverhältnis mit seinem absoluten Maßstab.

Als Ausdruck des gleichen Gedankens, ohne begrifflich Neues, wird auch der Fortschritt des Sündenbewußtseins resumiert. Die künstliche Trennung von Schuld und Sünde ist hier aufgehoben, die früher bemerkte verhängnisvolle Methode tritt

ins hellste Licht, daß Kierkegaard von den außerchristlichen Griechen ausgehend sich an einer psychologisch entworfenen Idee orientiert, die er dann hernach durch „Christus" vervollständigt, d. h. potenziert. Zwei Beispiele dürften es bestätigen (XI, 199 ff.): 1. Von der an sich heilsamen Sokratischen Einsicht in die Sünde als Unwissenheit ist die „christliche" Auffassung qualitativ graduiert (a). Nun folgt das psychologische Zentrum (b): Der Mensch ist als Geist gesetzt, d. h. für die Ewigkeit als „die wesentliche Kontinuierlichkeit" (S. 215) bestimmt, sieht sich aber, ohne Hilfe des göttlichen Lehrers, als Sünder in Verzweiflung. Endlich folgt der Punkt, wo diese durch Christus potenziert wird, in der Verzweiflung, ob die Sünde vergeben werden kann (c, das spezifische Christliche). 2. Das Selbst (a) entwickelt sich zum Selbst gegenüber Gott. Dieses Gottesverhältnis wird dem Sündenbewußtsein zugrunde gelegt (S. 223) (b, psychologisches Zentrum). „Nun folgt ein Selbst Christus gegenüber" usw. (c). Zu dem psychologischen Entwurf tritt eine je nach den Postulaten wechselnde Idee von Christus hinzu.

Die Bestimmung dieser Idee in unserem Zusammenhang ist vollkommen durchsichtig und dem Standpunkt konform: der Abstand zwischen dem Ich und dem Absoluten soll durch sie in bleibender Leidenschaft befestigt werden: das Selbst verharrt in der Verzweiflung. Das Absurdeste ist die Sündenvergebung. Mit ihrem Eintritt ist der Qualitätsunterschied zwischen Gott und dem Ich aufgehoben, die Leidenschaft zu Ende. Darum macht Kierkegaard Halt einen Augenblick vor der Vergebung, bei der Leidenschaft für das Absurdeste. Die Verzweiflung über die Nichtvergebbarkeit (c) ist das Ärgernis (XI, 195), das aller Spekulation in Richtung auf Vereinigung mit der „kontinuierlichen Ewigkeit" das vom Ich geforderte endgültige Ziel verleiht. Als „Leibwächter" (XI, 238) gegen die Spekulation ist das Ärgernis der ständige Begleiter des Ich; es wehrt alles Versuchen ab, den „unendlichen Qualitätsunterschied" zwischen Gott und Mensch aufzuheben.

So ist der Standpunkt nicht mehr überhöht, vielmehr das Gottesverhältnis auf gewohnte Weise zum Ausdruck gebracht: Um Gott nahe zu kommen, müsse man sich von ihm entfernen (XI, 224). Es ist die theoretische Funktion nicht zu finden, die Maß und Dauer des Abstandes berechnet. Die Sünde hat keine ethische Realität, sie liegt in der Endlichkeit begründet. Die „Heilung aus dem Grunde" tritt mit dem Tode ein.[1])

[1]) Im Erbaulichen wird die Sündenvergebung in formalen Schulausdrücken befremdlich poniert (XII, 287). Jesus verdeckt mit seinem heiligen Leibe alle Sünde u. dgl.

Auch das andere Element des Standpunktes, das absurde Absolute, wird fortan nur begrifflich durchgearbeitet. Hier war aber am meisten zu tun übrig, ein Beweis, daß die Idee von Christus nachfolgt, nicht normierend voraufschreitet. In der „Nachschrift" erschien das Absurde genügend garantiert durch die Kombination zeitlich-ewig, der Gottmensch als solcher ist in jeder beliebigen Gestalt absurd und unkenntlich; ob er als Knecht oder Kaiser auftritt, hat höchstens humoristischen Wert und interessiert nur eine „kindische Orthodoxie" (VII, 519; Nachschr. Bd. 7 S. 274). In den nachgelassenen Schriften des Jahres 1848 bereits wird es wesentlich, daß er die Niedrigkeit will, um ganz unkenntlich zu sein (Nachgel. Schr. 1848 S. 312f. zu vergl. mit 1854 S. 245 und mit 1843 S. 404). Nach der breit angelegten dankens- und lesenswerten Darstellung seines Lebens (XII, 432 bis 448)[1]) sichert er sich zum „Verrücktwerden" (S. 445) mit Allmachtskräften, ein Nichts zu werden. Als der Absurde nur kann er auf sich aufmerksam machen und der Menschheit die Geistbestimmung aufzwingen, wie er denn auch einfach „das Paradox" genannt wird.[2]) Worte und Werke sind in sensu stricto gleichgültig, ja es lauert wieder die Angst der Möglichkeit in der Tiefe, daß Christus, wie aus der Religion A, so aus dieser Position eliminiert werden kann. Jene Steigerungen der Verzweiflung haben einen rationalen Ausgangspunkt, das Wissen um ein Selbst gegenüber der Ewigkeit. Je mehr Selbst, um so mehr Gottesvorstellung, je mehr Selbst, um so mehr Verzweiflung und Sünde. Dieses Selbst erstarkt aber nicht an irgendeiner Realität des Lebens und in einer geschichtlichen Entwicklung, sondern an der Qual des Unbegreiflichen. Von diesem Selbst ist Christus abhängig gemacht, nicht Gott, geoffenbaret im Fleisch, sondern eine Idee als Mittel und Abschluß der Steigerung. —

Das erhellt zumal aus der praktischen Anwendung des Standpunktes.

„Wer ist gleichzeitig mit Jesus, wem ist das Leben im Absoluten zur Plage geworden, zum Verbrechen vor der Welt, weil es lächerlich ist" (kein Zitat, Verbrechen: XII, 60). So trat Kierkegaard 1850, fünf Jahre vor seinem Tode, endlich ohne Rückhalt vor seine Zeitgenossen. Das Existentwerden, theoretisch dargestellt vom ersten Anfang an, unter übermenschlichen Forderungen erledigt in schmerzlichem Verzicht, sollte die Tausende ergreifen, an denen es nichts zu reformieren gibt, weil sie nur in ästhetischen Kategorien leben (XIII, 531).

---

[1]) Nicht in Bd. 1, sondern in Bd. 12 gelangt er zum „Leben Jesu".

[2]) Das Paradox wiederum wird „das Pathos des intellektuellen Lebens" genannt (Nachgel. Schr. 1837 S. 150).

Die Nachfolge Christi wird zunehmend der terminus für das Existentwerden im Absurden, der Refrain lautet recht lange: Das Christentum des neuen Testaments existiert nicht; es war nicht in Luther, den er noch 1851 hochstellte, obwohl er nicht hingerichtet wurde, nicht im Mittelalter, das nur äußerlich die Existenz umbildete, nicht in Paulus und den Aposteln, schon weil sie zusammenhielten (XII, 441); es war nicht im neuen Testament, nirgends in der Welt, denn es ist Gottesliebe in Menschenhaß, der stärkste Ausdruck für qualvollste Isolation. Christus schreitet voran als postuliertes, d. h. geschichtlich zufälliges Inzitament größten Leidens und größter Leidenschaft. War das Christentum im Vorbild selbst? Carl Koch (S. 125) weist hin auf Wahrzeichen, welche die Eliminierung Christi durch Kierkegaard selbst ankündigen. Er selbst führte sich der Kollision mit Christus entgegen, während man ihn heute selbst vor der Kollision mit dem Christentum zu bewahren sucht.

In dieser letzten Phase verliert das prinzipielle Denken dieses herrlichen Geistes seinen großen zusammenhängenden Zug. Ihn absorbieren Einzelheiten, sein innerer Reichtum nimmt Schaden, die Agitation gibt ihm ein fremdes, vulgäres *τέλος*. Das Wort von den Lilien auf dem Felde, das er künstlerisch zu variieren verstand,[1]) ist nun jüdisches Frommsein (XII, 456; zu vergl. Nachgel. Schr. 1848 S. 291, 294 u. a. m.), und Komödien und Romane sind ärger als das Klappern und Plappern der Prediger, die selbst ärger sind als Kannibalen. So schreibt der Schöpfer des unsterblichen Johannes (XIV, 333 [herausgegeben 24. Sept. 1855, sechs Wochen vor dem Tode]).

Allein der Standpunkt der Nachschrift ist keineswegs alteriert.[2]) Was sich an Prinzipiellem noch vorfindet, sind *κνίσματα καὶ περιτμήματα τῶν λόγων*, Stücke und Teile früherer Ausführungen. Die Nachfolge Christi, immer mehr zur Phrase

---

[1]) Die Geister der Ästhetik umschweben ihn noch ungerufen in seinem Wüten. XII, 334: über das Schweigen der Frau. XIV, 293: Quelle in der Wüste, nebst der ästhetisch-pantheistisch empfundenen Religion der Immanenz (herausgegeben 1854).

[2]) Daß das Urteil über Kierkegaard noch mannigfach auseinanderstrebt, ist oben hier und da, wenn auch nur spärlich, angedeutet worden. — Bei dem zunehmenden Interesse, das Kierkegaard zu finden scheint, bei der reichen Verzweigung seines Strebens und gesuchten Verkapselung seines Wesens erscheint es vor allem geboten, zunächst das Urteil über ihn tunlichst sachlich, bestimmt und faßlich zusammenzuschließen. Wenn diese wenigen Zeilen hierzu einiges beizutragen vermöchten, so wäre ihr Zweck erfüllt. — Zur gründlichen Durcharbeitung der Schriften Kierkegaards ist die Beigabe eines erschöpfenden Sachregisters zu der schönen dänischen Ausgabe unerläßlich.

herabsinkend, ist praktische Umbiegung des Prinzips, das sich aus der Abrahamsstudie herausheben ließ; die absolute Distinktion, die sich im Standpunkt mit der Existenzleidenschaft verband, kehrt nun praktisch als Askese wieder und ist als solche bereits in der Nachschrift gefordert (VII, 516; Nachschr. Bd. 7 S. 271). Die wilde und wüste Exegese ist in ihr ebenfalls vertreten. Wenn Jesus sagt: werdet wie die Kindlein, so bedeutet das ein schlechthin Unmögliches: Ewachsene sollen Kinder werden.[1]) Das Milieu der Polemik liegt ebenfalls, nach Stil und Inhalt ausgebildet, in der Nachschrift vor. Der Kindervater ist auf dem Plan (VII, 318; Nachschr. Bd. 7 S. 62), der die Taufe als Regierungspaß für die Ewigkeit bestellt, und es ist leichter, im Sinne der Polemik, ein Christ zu werden, wenn man es nicht ist, als wenn einer es ist (ebenda).

Diese prinzipiellen Ankündigungen in der Nachschrift sind auch deshalb wichtig, weil sie schon äußerlich beweisen, daß die Polemik nicht ein selbständiges, neues Element an ihm ist. Sie bereitet sich schon vor in den frühesten Aufzeichnungen des Tagebuchs und folgt mit Notwendigkeit aus dem Standpunkt, sobald dieser als Maßstab für die Umwelt gelten soll.

An dem Standpunkt haftet darum die Entscheidung über Recht und Unrecht auch der letzten angreifenden Position, nicht an der Polemik selbst. Deshalb gilt es auch, überhaupt dem Anprall des Kierkegaardschen Geistes nicht mit der Frage zu begegnen, ob es das Christentum gewesen sei, das er angriff, sondern umgekehrt, ob es das Christentum sei, das er vertrat.

Als Antwort dürfte sich begründen lassen, daß Kierkegaard nicht als Anwalt des historischen Christentums anzusehen ist, sondern daß er vielmehr der Philosophie angehört auf dem Gebiete der Religionspsychologie.

1. Der Glanz und die originale Kraft Kierkegaards kommen nicht zu ihrem Recht, wenn sein Umkreis — irgendwie — objektiv innerhalb des Historisch-Christlichen zu liegen kommt, etwa so, daß er gewisse dogmatische Lehren durch ihre hartnäckige Behauptung in absurdum geführt habe. Man weise auch nur e i n e dogmatische Beziehung im Interesse der Kirchenlehre oder auch nur als hartnäckige Behauptung nach, ja überhaupt nur eine wirklich historische Beziehung zum Neuen Testament, zum historischen Gebilde der christlichen Gemeinden mit ihren Aufgaben und ihren Zielen. Selbst die Auffassung des „enthusiastischen" ersten Christentums hat in der Idee ihren Grund, nicht im Bemühen um geschichtliche Wahrheit, wie der liebenswerte Meister

[1]) Der Kindesglaube ist verherrlicht V, 155, persifliert VII, 521.

in Kopenhagen in der Schrift bemerkt hat, die er Kierkegaard widmet, eine Dankesschuld abtragend.[1])

Nachweislich hat Kierkegaard vielmehr kein Gemeindeprinzip, ihm fehlen Grundlage und Ausgangspunkt für eine Gemeinschaft, einem Wahrheitsbeweis des Christentums arbeitet er entgegen, die Wahrheitsbestätigung fehlt: wir sind zum Leben übergegangen, denn wir lieben die Brüder. Hinsichtlich dieser Stellung zur Gemeinde ihrem ganzen Bestande nach offenbart die Polemik der letzten Jahre nur in rhetorischer und agitatorischer Breite, was bei der Ausarbeitung des Standpunktes oft genug in prinzipieller Schärfe hervorgekehrt wird.

Es wäre ein psychologisches Wunder, wenn er, der vom Charakter historischer Zeitverhältnisse, etwa zur Zeit Jesu, überhaupt keine Vorstellung hatte, der auch die primitivsten Realitäten der Gemeinschaft nicht gelten ließ, — wenn er dem Herrn der Gemeinde gegenüber die Vernunft gefangen genommen hätte unter den Gehorsam gegen Christus, d. h. gegen ihn historische Treue hätte walten lassen. Der Ernst der Wahrheit fordert denn auch, Christo für Kierkegaard nur die Bedeutung einer subjektiven Idee zuzusprechen, nicht einer dogmatischen Idee, die nach ihrem Inhalt historisch orientiert sein kann, nach ihrer Genesis es allemal ist. Mit immer neuen Ansprüchen im Dienste seiner Psychologie wendet sich Kierkegaard an die Christusidee, und gerade in der letzten Phase, in der das Christentum das Zentrale sein soll — d. h. mit der höchsten Spannung identifiziert wird —, gerade da ist die Gestalt Christi unkenntlich geworden. Jesus sah und sieht nicht alle von sich stürzen, vom Schauder ergriffen, in schreckhafter Flucht, wenn er rief: kommet her zu mir; nach seinem Willen vollends hat die Gemeinde ihren Herrn immer deutlich erkennen und verstehen wollen, selbst in der Logosspeculation (XII, 21).

Endlich ist auch das Gottesverhältnis selbst als ein nicht christliches zu kennzeichnen. Immer soll und wird es sich im Christentum um Gott und die Seele handeln, wie es auch näher präzisiert werden mag. Es gilt aber von Kierkegaard vollends, was Fechner (Tagesansicht 1879 S. 14) schon Schleiermacher entgegenhält: Wie aber kann ein inniges, warmes, herzliches, wirksames Gefühl der Abhängigkeit von einem Wesen zustande kommen, von dem man nichts weiß, als daß es Eigenschaften hat, die wir nicht haben, und zu dem keine Brücke des Verständnisses führt.

---

[1]) Höffding bei Frommann S. 165: Von dem alten Christentum: es war ein Siegesmarsch, kein Trauermarsch.

2. Erst das Verständnis für sein existentielles Pathos bringt Einheit in seine zuerst verwirrende Geistesfülle. Werdegang und persönliche Erlebnisse haben dieses sein Lebenselement in Bewegung gesetzt; Romantik und Hegel haben ihn in Anziehung[1]) und Abstoßung gestaltet, ihn weltfremd und existent gemacht, schwärmerisch und intellektuell. Das sind die Konturen seiner Heimat, er ist Individualist am Ausgange der Romantik.

Seinem Lebenselement getreu, hat er bei den Philosophen Halt gefunden, die sich um das Absolute und Endliche mühten, um das Sein und das Werden. Sein Verhältnis zu Hegel offenbarte schematische Gleichheit wie totale Verschiedenheit auf Grund disparaten Interesses: Hegel suchte die ewig-gültige Vernunftwahrheit, die weit über das Ich hinausgreift und ohne das Ich besteht. Diese Vernunftwahrheit, das logische Sein, wird nun, um Kierkegaards terminus zu gebrauchen, existent durch zunehmende Selbsterkenntnis im Laufe der Geschichte. Werden und Sein bedeuten hier etwa die Subjektivation des Objektiven, aber so, daß der einzelne für das Zusichselbstkommen der Vernunft ebenso gleichgültig ist wie die Geschichte notwendig. Diese dialektische Bewegung kehrte wieder bei Kierkegaard im Geistwerden des einzelnen, als persönliche Existenzfrage. Der Geist war für ihn (Nachgel. Schr. 1854 S. 247, 111, 295) das reine Sein, das Ewige: „Gott das prädikatlose Sein, die reine Subjektivität, die gar nichts von einem Sein des Objektiven an sich habe", „die ewige Kontinuität"; der einzelne aber war mit Sinnlichkeit beschwert, und glückte es ihm, zur Geistesexistenz emporzudringen, so galt es, in allem Wechsel doch im Augenblick zu beharren; es ist die Seelenharmonie mit Aristoteles, die sich hier kundtut und von Kierkegaard dokumentiert ist. Das Weltempfinden des Aristoteles, das Beharren in allem Wechsel als eine Lust und eine Last, lebte auf in Kierkegaards Herzen als Persönlichkeitsbewußtsein.

So würde die Frage nach dem Woher angesichts seiner geistigen Existenz uns in allen entscheidenden Punkten zur Philosophie hinführen. Nicht minder das Wohin am Lebensende. Wie er der Verwerfung des Christentums Christi entgegentrieb, so in einer Kollision mit Schopenhauer der Parodie über sich selbst, mit der nach seinem Wort ein Standpunkt erst vollendet wird (Nachgel. Schr. 1836 S. 109). Sobald sich die Leidenschaft für das Absurde erschöpfte, dann würde dem Ich die Subsistenz entzogen und es bliebe ein kontinuierliches Nichts zurück, seliges

---

[1]) Das Romantische als das mit der Welt nicht Versöhnte ist Thorvaldsen verborgen (Nachgel. Schr. 1836 S. 108).

Vergessen an Stelle des griechichen Sicherinnerns. Es ist gezeigt, daß diese Wendung zu Schopenhauer statt zum Pantheismus in der Fassung der Sünde begründet liegt. Aber zu dieser Parodie ist es nicht gekommen. Dagegen hat er, mehr an Einzelheiten, konstatieren können, daß er sich „trotz totaler Uneinigkeit mit keinem Verfasser so sehr berührte“ (Nachgel. Schr. 1854 S. 49—69) wie mit dem genannten Philosophen. Askese, Quietismus, Mortifikation, die Verachtung der Frau und der immanenten Kultur, der metaphysische Sprung in die Zeitlichkeit, selbst das so verschieden geartete Wollen machen jene Äußerung erklärlich und sind zum Teil von Kierkegaard selbst in begründender Absicht angeführt.

Die Sicherheit der hier obwaltenden, oben gekennzeichneten Richtung bewährt sich endlich auch — und zwar keineswegs allein in den Jahren der Polemik — an seinem Verhältnis zu Nietzsche. Mit ihm teilt er das schroffe subjektivistische Wollen, das doch gegen die Wirklichkeit unterliegt und sich nur intellektuell auswirkt, ferner den vom existentiellen Trieb beseelten dichterischen Stil, das feine Verständnis für die ὕβρις des Menschen gegenüber der Natur, den Ekel am Menschen, den Unwillen über Menschen ohne Einsamkeit, die Sympathie mit dem griechischen ἐσθλός, im Tiefsten die Existenzleidenschaft, die er an Schopenhauer vermißt (Nachgel. Schr. 1854 S. 50).

3. Aber dieses philosophische Woher und Wohin, so bedeutsam es ist, läßt uns doch noch nicht in seiner eigenen großen und freien Welt atmen. Die Auswahl unter den Philosophen, die er jeweilig traf, ist allerdings um so bemerkenswerter, sofern er hierin dem freien Zuge seines Herzens folgen konnte, aber es bleibt bei einer Auswahl. Seine Liebe zur Philosophie ist nur eine heimliche und darum so naturhaft. Mit Recht konnte er, schon mit der Haltung seines Stils, bezeugen, daß er kein philosophisches Interesse verfolgte. Um so gewisser führt der Weg zu seinem Verständnis in die Religionspsychologie.

Ihn bewegt nicht das Verhältnis des Absoluten zum Endlichen objektiv, in der Breite des Weltganzen; sein Problem ist das Werden und Sein in ihrer Vereinigung innerhalb der eigenen Existenz. Ungerüstet mit irgendwelcher Realität des Lebens, will er sich dennoch in seiner Einzelexistenz des prädikatlosen Seins erwehren. In dieser Abwehr der Verschmelzung des Ich mit dem Ewigen offenbart sich das Heldenhafte seines Denkens. Zugleich ist das vollkommene Sein seine Leidenschaft. Im Augenblick treffen sie zusammen, die prädikatlose Ruhe, das göttlich freie Geistes-Ich und das rastlose Wollen, das menschlich eingeschränkte prädikatlose Werden. Im Augenblick liegt

denn auch die Rettung: er stellt den Moment als ein punktuell Ewiges zwischen sich und die Ewigkeit, paradox, und gibt dem Ich ein punktuelles Sein, ein immer unterbrochenes Werden, so daß es sich im Anlaufen gegen den Augenblick in Spannung und im Selbstbewußtsein erhalten kann. Weil er das Sein in jedem Augenblick ungeteilt und ohne Rest besitzen will, darum muß er es abstrakt fassen und gegen alle Relation isolieren.

Durch dieses Anlaufen gegen den abstrakten Augenblick, in den das letzte Ziel hineingelegt ist, setzt er sich in den schärfsten Widerspruch gegen alles, was irgendwie eine gehaltvolle Entwicklung als Gesetz des Lebens proklamiert; hierin ist er unmodern, aber auch unbiblisch.[1])

Eine andere Folge ist die Isolierung der Religion gegen Gott und Welt. Alle Berührung mit der Gottheit ist preisgegeben; „Gott schauen" (Bergpredigt) bedeutet den Tod[2]) (Nachgel. Schr. 1854 S. 295). Darum hält er die Position des Neuplatonikers im Moment vor dem Absturz.

Leichter erkennbar ist die Isolierung gegen die Welt. Es kommt zu keinem κυριεύειν über die Zeit und ihre Aufgaben. Niemand dürfte die Lebensbeziehungen zur Religion so radikal gelöst haben wie Kierkegaard. Bei schroffer Subjektivität weiß er nichts von einem Reich der Werte und der Zwecke; nicht nur die Moral, sondern alles Leben im Endlichen wird religionslos, ja es erstirbt (Nachgel. Schr. 1854 S. 281). Jenes formale Streben absorbiert alle Kräfte, die einzige Äußerungsmöglichkeit ist das Martyrium. Kant überließ dagegen die ganze moralische Welt der Religion zum Erbe; Schleiermacher verselbständigte zwar die Religion, aber doch nur als transzendentale Grundlage des menschlichen Gesamtbewußtseins. Kierkegaard dagegen läßt das Denken und Wollen verschlungen werden von dem Streben, das Ich für Gott und von Gott freizuhalten.

Darum bleibt Kierkegaard modern als ein Herold des Ich mit seinem unausforschlichen Ewigkeitstrieb, der sich von allem Wechsel und aller gemeinnützigen Relation unverworren erhalten soll. Und alle Entwicklung dürfte planlos werden, wenn die Wahrheit nicht als eine ewige, veränderungslose, übergreifende vom einzelnen im flüchtigen Augenblick und immer neuen Anlauf zur Besitzergreifung erstritten wird (R. Eucken, Geistige

---

[1]) Es ist hier an den Umkreis von 2. Cor. 3, 18 zu denken: Nun spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit, und wir werden verwandelt in dasselbige Bild von einer Herrlichkeit zur anderen, als von dem Herrn, der der Geist ist.

[2]) Zur Schärfe der Ablehnung oben S. 33 einerseits, S. 55 andererseits.

Strömungen 1904 S. 216—220). Und niemand schreibt wie er, so sinnend und stille, so ironisch-frei; und mit Leidenschaft reißt er die Gemüter an sich.

Eine inhaltliche Losung wird er freilich dem existenten Ich und der falschen Entwicklung nicht geben können. Deshalb ist er ein Warner in gutem und bösem Sinn, ein Feuer in sturmschwerer Nacht, das die Zugvögel an sich zieht zu jähem Tod; dem kundigen Schiffer aber zeigt er doch den Weg, denn der Mensch dürfte zur bewußten Wirklichkeit nur gelangen mittels einer Synthese, in der das nach innen gewandte Ich der eine Faktor ist.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich, Christian Jörgen Nielsen, Preuße, evangelischer Konfession, bin geboren zu Rinkenis im Kreise Apenrade am 12. September 1870 als Sohn des Volksschullehrers Hans Jörgen Nielsen und seiner Ehefrau Catharine geb. Beck. Nach Absolvierung des Gymnasiums zu Flensburg studierte ich in Kiel, Marburg und Berlin Theologie. Dankbarst gedenke ich der verewigten Lehrer Gustav Glogau und Friedrich Paulsen. Auch hörte ich mit freudiger Teilnahme Herrn Prof. Dr. Deußen und in der Pädagogik Herrn Prof. D. Baumgarten in Kiel.

Nach vieljähriger provisorischer Verwendung im Kirchendienst wurde ich als Pastor an der Gemeinde Toftlund in Schleswig angestellt.

Das Thema zur vorstehenden Abhandlung habe ich, auch in der Form, Herrn Prof. Dr. G. Martius in Kiel unter freundlichst gewährtem Rat zu verdanken.